

School of Theology at Claremont



1001 1401398



MISTRA

JANA KUSI

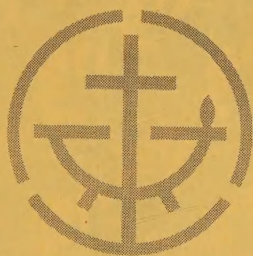
SEBRANÉ SPISY

III.



SEP 25 1953

THEOLOGICAL LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA



Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

1913
482
1.3.

MISTRA
JANA HUSI
SEBRANÉ SPISY.

SVAZEK III.

SPISY LATINSKÉ.

DÍL III.

Z LATINY PŘELOŽIL

MILAN SVOBODA.

ÚVODY A VYSVĚTLIVKAMI OPATŘIL

DR. V. FLAJŠHANS.




V PRAZE.

NAKLADEM JOS. R. VILÍMKA.

Tiskem „UNIE“ v Praze.

VÝKLAD SENTENCÍ.

A1996



Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Když mladý žák vstoupil poprvé do síní universitních, zabýval se obyčejně — výminka bývala jen u mnichů — nejdříve studiem na fakultě artistské, studoval »filosofa«, t. j. spisy Aristotelovy. Studium Aristotela bylo přípravou ke studiu práv, lékařství i bohosloví; spisy Aristotelovy cvičily mladého studenta universitního nejen ve filosofii vlastní, nýbrž i v psychologii, logice, kosmologii, dialektice, rhetorice, poetice... krátce podávaly mu úplné vzdělání formální (cvik v myšlení a mluvení) a dostatečné vzdělání předběžné (soubor hlavních vědomostí o světě a člověku) — vše ovšem se stanoviska středověkého.

Známosti hlavních výtěžků vědy středověké nabýval student artista hlavně učením z paměti; učebnice středověké nedbaly o náležitý výklad a pochopení látky, nýbrž o její brzké osvojení pamětí. Proto z knih obšírnějších bývaly pořizovány kompendia a výtahy, z výtahů činěny zase nové extrakty; aby mohla paměť snáze věci ty podržeti, bývaly pak skládány do veršů (hexametřů). Učiněn přísný výběr mezi knihami a autory; jen určité věci vybrány a na těch se přestalo. Nešlo o to pracovati dále tam, kde Aristoteles přestal, nýbrž naučiti se tomu, co Aristoteles zanechal; a tu opět naučiti se tomu co nejrychleji a nejpohodlněji. Bylo to učení ryze mechanické. Dělo se tak, že žák i učitel měli v rukou tytéž knihy: Aristotelovy knihy 'o duši', 'nebi', 'fysice', 'metafysice' atd.; učitel pomalu četl a vykládal, podával stručný obsah, skládal jej po případě do několika veršů — a žák tomu všemu se učil z paměti. Čím více uměl z paměti, tím byl dokonalejší učenec.

Vzdělání formální dělo se v cvičeních domácích, školních i veřejných. Žák, když se naučil grammatice latinské, učil se zase z paměti určitým naučením veršovaným, památným veršům atd. a hleděl své řeči těmito pěknými verši z Vergila, Gualthera, Katona a j. vyšperkovati; čím lépe dovedl takto řeč ozdobiti, čím více citatů dovedl nahromaditi, tím větší chvály nabýval. Na vlastních myšlenkách nezáleželo ani na formě vlastní; naopak čest hledal v tom středověký stilista, aby ukázal rozsáhlou znalost jiných autorů.

V cvičeních veřejných, disputacích, záleželo pak na tom, aby dovedl svého umění náležitě užití. Hlavní formou, které k tomu užíváno, byla kvestie.

Kvestie, tak jak je čítáme u Husa, byly podstatnou částí disputac. Na počátku každé kvestie kladl mladý student (bakalář, mistr...) určitou otázku, posici, kvestii, k níž bylo možno od-

pověděti dvojím způsobem — ano a ne. Na př. »zdaž sv. Trojice dává lidem Písmo, moudrost a vědění nejdůstojnější, toliko z milosti?« K tomu hned přidávala se ta odpověď, kterou pokládal obhájce za chybnou (tedy zde »ne«) — »argumentum«; bývaly uváděny důvody (domnělé) a citaty (nevhodné). Toto argumentum (nebo argumenty, bylo-li jich více) musil ovšem obhájce vyvrátiti. K tomu cíli položil t. zv. »notabilia« (supposice), t. j. vymezení pojmů v otázce, vysvětlení slov: tedy v našem příkladě: co je sv. Trojice, co je Písmo sv., co je vědění, co jest milost atd. Potom kladl na základě notabilií konkluse (úsudky): t. j. rozčlenil otázku, kvestii svrchu položenou v několik krátkých vět: shora uvedenou otázku na př. na čtyři: »Písmo svaté jest moudrost«, »Písmo svaté jest vědění«, »Písmo sv. jest nade vše ostatní důstojnější«, »Sv. Trojice dává Písmo lidem z milosti«; každou tu konklusi musil ovšem obhájce dokázati, a to přesně logicky: pověděti, dle které figury logické činí úsudek, kdo dokazuje návěst hořejší, proč návěst dolejší jest správná atd. A ke každé konklusi připojil několik korollarii (důsledků): na př. z druhé konkluse shora uvedené učinil tyto tři: »Písmo sv. není ani domněnka ani blud«, »Písmo sv. má vlastní zásady«, »Písmo sv. má vlastní úsudky«. Tato »korollaria« byla připojena prostě ke každé konklusi, stručně, bez důkazu, neboť z ní přímo vyplývala. Na konec byla soluce, t. j. rozřešení argumenta, důvodů, jež na počátku byly uvedeny proti posici. Závěr opakoval krátce větu kladně — takto pak na jisto rozřešená kvestie slula determinace.

V těchto kvestiích spočívala hlavní váha cvičení na fakultě artistské; spisy ostatní sluly krátce tractatus. Traktaty pak vynikaly zvláště podrobným dělením látky a hojnými citaty. Tyto citaty bývaly hojné, doslovné a dlouhé. Traktaty psávali dospělejší ve vědách, studující zabývali se hlavně různými kvestiemi.

Student tak obyčejně učil se tři leta, nežli mohl se státi *bakalářem*, jak se nazýval ten, kdo vykonal zkoušku z nižších knih Aristotelových; dvě leta dále učil se bakalář vyšším knihám Aristotelovým, nežli se z něho stal mistr. Mistr artistů, titul to takový u filosofů jako doktor u mediků, měl právo čísti sám a učit jině — rozumí se opět Aristotela.

Touž cestou bral se i Hus; stav se 1393 bakalářem, 1396 mistrem artistů byl by mohl se spokojiti, jako veliká část kolegů, s hodností, které dostoupil. Avšak Hus toužil výše; plana již z mládí touhou po stavu kněžském, chtěl oddati se studiu Písma, když byl poznal Aristotela, vstoupil na dráhu theologickou.

Theologie středověká zabývala se výkladem a učením dvou knih: Písma a Sentencí. Písmu učili se studenti theologie opět dle různých pamětních veršičků; obšírný výklad k němu obecně užíván byl dvojí: t. zv. meziřádkový a pořadový. Šlo tu opět v obojím výkladě o čtverý smysl Písma; slovný, jemuž říkano historický, a jenž pokládán za vhodný jen pro obecný lid, a tři

vyšší: allegorický, jenž vše tlumočil vzhledem k víře (na př. loď znamenala církev, ženich Krista atd.), morální, jenž týmž způsobem vše tlumočil vzhledem k jednání, a anagogický, jenž vše vykládal vzhledem k budoucímu životu posmrtnému. Tři tyto vyšší smysly zahrnovány společným jmenem mystický a celé Písmo na základě obojího výkladu a všech čtyř smyslů v ohromné práci zpracoval v polovici XIV. století Mikuláš z Lyry (Nicolas de Lire, francouzský theolog), jehož se drželi na pražské universitě skoro doslovně. Písmo dle Lyry Hus prostudoval do r. 1405.

Jako znalec Písma nabýval pak (a nabyt tak i Hus) mladý theolog názvu *baccalarius cursor*, často jen bakalář nebo kursor; nastupovala pak na něho povinnost, aby se učil po dvě leta sám a po dvě leta další zase jiné učil Sentencím.

Sentencemi byly nazývány vybrané výroky ze svatých Otců církevních, které byly srovnány dle určité soustavy a obsahovaly úplnou nauku církevní. Byla to předem nauka o Bohu — tu výklady o Nejsvětější Trojici, o všemohoucnosti Boží, o svobodě lidské vůle při Boží vševedoucnosti atd., nauka o světě — tu výklad, jak byl stvořen atd. nauka o lidech a andělich, o Kristu a vtělení, o hříchu a vykoupení, o ctnostech a neřestech, o svátostech a Písmu, o posledních věcech člověka atd. V Sentencích rozkládal se před mladým theologem nesmírný obzor všeho lidského vědění; ale ovšem ve středověku zase tu nešlo o samostatné zkoumání, nýbrž o to, aby se naučil theolog věcem již hotovým. Takový hotový soubor všech výroků svatých učil v XII. století pařížský biskup Petr, dle vlasti své nazývaný Lombard. Rozdělil jej na čtyři knihy, každou knihu na 40—50 distinkcí (kapitol); v každé distinkci pak o věcech právě uvedených uvažoval ve formě kvestií, tak jak shora byla vyložena. Jeho dílo obsahuje takových kvestií asi 1000.

Dílo Lombardovo stalo se, jako práce Lyrova, základem theologie vyšší. Činěny opět z něho výtahy, obsah jeho složen ve XIV. věku do pamětních veršičků: na universitě pražské učivalo Lombardovi až i deset theologů, učil mu ovšem i Hus.

V letech 1405—1407 Hus studoval Lombarda soukromí; 1408 a 1409 četl o něm na universitě; ze zápisek jeho posluchačů máme pak zachováno toto jeho dílo největší. Četl dokončení třetí knihy počátkem r. 1409, zároveň kdy usiloval u krále o vydání dekretu kutnohorského, knihu čtvrtou četl v le ě r. 1409, kdy zrovna nastupoval v Pise nový papež, třetí, na stolec sv. Petra. Pohnutá ta doba obráží se v některých narážkách časových. Když dílo skončeno — v druhé polovici r. 1409 — nabyt Hus titulu *'baccalarius formatus'*, t. j. kandidát (doktorství nebo) mistrství theologického, nejvyšší hodnosti akademické, jaké se dvacítiletou neúnavnou prací domohl.

Dílo toto jest tedy nejvyšší výtvar ducha Husova, jeho práce nejlepší a největší. Není žádného jiného díla, v němž by s takové

výše rozhlížel se po světě vnějším a vnitřním, v němž by tolik toho byl obsáhl a tolik pověděl, jako v této veliké přednášce akademické. Mluví tu o Bohu i ďáblu, o vesmíru i věčnosti, o duši i tělu, o dobrém i zlém, o kráse i pravdě, o vědě a víře, o vlasti i cizině... na nic nezapomněl, ničím nepohrdl, ničeho se neleká. Není otázky sebe menší, přes niž by přešel mlčením, ale není ani záhady sebe hlubší, aby do ní nevnikl. V kvestiích jeho výkladu jest obsaženo »jedno a všechno« starých filosofů, vědění Aristotelovo druží se k víře Písma.

Důležitost tohoto díla je tedy svrchovaná; v XV. věku nebylo českého theologa, jenž by se byl horlivě tímto dílem nezabýval, zejména horlivě pak theologové katoličtí. Neboť těžko by bylo najíti v soudobé literatuře theologické dílo tak katolické a tak pravověrné, jako je tento Husův výklad Sentencí. A z něho lze zároveň snadno dokázati, jak křivdili mu jeho žalobci v Kostnici, když vytržená a necelá místa z jiných spisů vykládali křivě, ve smyslu nesprávném, proti duchu Husovu. Husovi nebylo možno protivníky odkázati k tomuto svému arcidílu, aby se z něho poučili a přesvědčili; vzal je sice s sebou spolu s biblí do Kostnice — tyto jediné dvě knihy měly mu býti zbrojnicí — ale po zatčení jeho obě knihy — se ztratily; kam — nevěděl Hus ani jeho přátelé.

Půl tisíciletí trvalo, nežli dílo to znovu může se objeviti před tvářmi českého obecnstva; překlad (cizí dlouhé citaty v něm jsou vypuštěny) jest učiněn podle nového vydání akademického, v němž poprvé podle triadvacíti rukopisů zachovaných vychází vůbec na světlo.

I.

NA PRVNÍ KNIHU SENTENCÍ.

A.

INCEPCE.

I.

1. Otec i Syn i Duch svatý, jeden Bůh, kterýž byl při počátku mého kursu, budiž i při začátku „Sentencí“, v jehož jméně totéž kladu v čelo této knize, takto pravě: »Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha.« — A ježto já jsem jeden, jemůž převělice se nedostává moudrosti, proto jest mi nutno podle přikázání apoštolova žádati moudrosti; neb zajisté mne tísní převeliký nedostatek moudrosti, jednak po nepřipravený život, jednak pro chudobu moudrosti, jednak pro vysokost předmětu, jehož mám dosáhnouti, jednak i pro horlivost posluchačů, kteří mne zásluhami života daleko předčí.

2. Proto podle slov sv. Řehoře v předmluvě k „Moralíím“ téměř jsem neměl naděje, že jsem k tomu způsobilý; ale jsa silnější této beznaděje, ihned k tomu naději jsem pozdvihl, jímž otevřena jsou ústa němých, jenž jazyky nemluvnat výmluvně činí, jenž nenárodné a zvířecí hýkání oslice rozlišil rozumnými způsoby lidské mluvy. Což divu tedy, poskytně-li porozumění člověku hloupému ten, jenž pravdu svou vypravuje komu chce, i ústy hovad? Což divu, jestliže smrdutou třtinou teče sladké víno a z hlubokého bahna vytryskuje čistá voda, a z mláta kane zářící a sladké pivo. Což divu, že z úst oslice spravedlivé pokárání a z poskvrněných úst Kaifášových svatá pravda vyšla? Což divu, jestliže z temné svíce vychází jasné osvětlení a skrze ďábla na zlé spravedlivý uvalován trest? Není tedy divu, jestliže by skrze mne smrdutého, blátivého

bahnitého a hrubého, skrze má poskvrněná ústa a skrze mne temného milost Ducha svatého ozářila posluchače světlem vědění a víry. Jistě ne mne, ale Ducha, jenž skrze mne mluví, by pozorovali, a co by onen dobrotivý Duch skrze mne pravil, milostivě by přijímali, uvažující slova Spasitelova v 10. kap. evangelia sv. Matouše: »Nebot ne vy jste, kteříž mluvíte, ale Duch Otce vašeho, jenž mluví v vás.« Nebot cokoliv pravdy řeknu, jeho jest, neboť on jest Duch pravdy, který vycházejí od Otce učí všeliké pravdě. A proto onomu Duchu se ve svém konání svěřuji, jeho pomoc vyzývám, kterýž ty, kdo mají nedostatek moudrosti, vyzývá k žádání, thematem z předu položeným, pravě takto: Jestliže pak komu' atd.

3. A ježto jest nevyhnutelno přiznati nestvořenou moudrost, jež jest nejsvětější Trojice, jeden Bůh, od něhož vychází všechno, a jest nutno položití nestvořenou moudrost, jež jest jednorozený Syn boží, skrze něhož všechny věci učiněny jsou, a ježto po třetí zbývá předpokládati moudrost vnuknutou, jež jest písmo svaté, jímž rozdíleny jsou jednotlivosti, kterýchžto moudrostí každému pouhému člověku zde na zemi se nedostává: tedy každý takový má moudrosti od Pána žádati, dle slov thematu: Jestliže pak komu' atd. — K pokornému žádání pak nabádají čtyři věci: Předně důstojnost vybízejícího: neboť Duch svatý to jest, jenž vybízí; po druhé štědrost dávajícího, neboť Bůh to jest, jenž dává všem hojně; po třetí nouze nedostatek majících, ježto všickni hřešili a potřebují milosti boží; po čtvrté plodnost věci, jež má dána býti, kterážto jest moudrost lidem svatým vnuknutá, k níž vybízejí Duch Páně praví všem nedostatek majícím: Jestliže pak komu' atd. Žádejž, pravím, prudce oddivuje důstojnost Boha Ducha, jenž vybízí, žádejž srdečně, velebě štědrost Boha, jenž dává, žádejž uvažuje vlastní nedostatek a dychtí po plodu moudrosti, aby Duch svatý hodným ho učinil, aby Bůh všemohoucí a tak celá Trojice oplývající ho učinila, aby uvažování o vlastním nedostatku učinilo ho pokorným, a plod boží moudrosti aby odměnil cíl žádosti a námahy. Ten pak plod označuje apoštol v 6. kap. listu k Římanům. Plod moudrosti (t. j. písma svatého) tedy jest posvěcení a cíl — život věčný.

4. K tomu jest poznamenati, že věci jsou nazývány svatými nebo posvátnými mnoha způsoby. Buď předně sebou samými, jako nestvořená Trojice, nebo podruhé napodobením, jako stvoření rozumná, která z případného utváření obrazu přijímají svatost. A proto v 11. kap. 'Levitiku' se praví: »Svatí buďte, nebo já svatý jsem.« U stvoření pak trojí svatost shledáváme, t. podmětne, jako u člověka a u anděla, účinně, jako u svátosti nebo stvoření, kterého svatý užívá, aby v něm účinkoval svatost, nebo po třetí náznačně, jako u kříže Kristova nebo jiného obrazu daného svatého. Tak zajisté Aristoteles praví třemi způsoby význačně, že moč, lék a lidé jsou zdrávi, moč náznačně, lék účinně a lidé podmětne.

5. Písmo svaté nazývá se tedy svatým 1. náznačně, ježto na-

značuje věci posvátné nebo svaté; 2. účinně, ježto účinkuje v člověku svatost. Neboť kdo písma náležitě užívá, účinně jím jest posvěcován. Posvěcuje pak svaté písmo člověka, učíc ho báti se boží velebnosti, milovati dobrotu, modliti se zbožně, míti jasnost víry, míti lásku, znáti pravdu, žízňiti po klidu pokoje, pocítiti protiventství světa, hroziti se vši nepravosti, navštěvovati společnost dobřích, pohrdati prospěchem světským; toužiti po štěstí nebeském, slaviti slast chvály, podržeti příjemnost srdce, zniknouti konečně zatracení a v slávě nabýti života věčného. Hle, svaté písmo toto v člověku působíc, posvěcuje jej a činí v pravdě moudrým. Neboť v pravdě moudrý jest ten, jemuž věci tak, jak jsou, chutnají. A proto praví svatý Bernard: »Nalezls moudrost,« atd.

6. K tomuto, co právě řečeno, praví se také v 50. kap. Ježíše Siracha: »Blahoslavený jest,« atd. a v 6. kap. téhož: »Ale kterým dána jest« atd.; pročež napomínaje zvláště každého praví Moudrý tamtéž: »Přístup k ní« atd. Moudrý, vece, budeš, ježto v písmě svatém poznáš svědectví pravdy, co jest věřiti. Podruhé poznáš přikázání Páně, jež, ježto jsou čestná, nutno plniti. Po třetí poznáš ustanovení soudní, jichž, jelikož náleží k spravedlnosti, jest poslouchati. Po čtvrté poznáš příklady, jež, ježto jsou svaté, dlužno napodobiti. Po páté poznáš zaslíbení odměn, v kteréž odměny jest doufati. Po šesté poznáš hrozby trestů, kterýchž trestů jest se báti. Po sedmé poznáš obřady (t. j. uctívání) božího vzývání, kteréžto obřady dlužno zákonitě ctiti. Neboť toto právě řečené písmo svaté, ježto jest zákon nejvšeobecnější, obsahuje vše, k čehož porozumění jest nevyhnutelna moudrost; tedy: Jestliže pak komu' atd. Poslyš Augustína, jenž ve výkladu na Jana v homilii 18. praví: »Vstaň, hledej, vzdychej, dychti touhou a tluc na zavřené, ježto kdo věří, že pravdivé jest, co jest v písmě, byť i tomu nerozuměl, již tluče.« Kdo věří, jest také hoden, aby mu bylo otevřeno, vytrvá-li v tlučení; byť i byl pomalý, aby ani vykládajícího nestihl, nezoufejš, setrvejž ve víře, choď po cestě (t. napodobuje Pána Ježíše Krista). Neboť:

»Dobře-li Krista znáš, dost jest to, jiného-li neznáš...«

a:

»Spíše je neznati nic, bez Krista znát sebe více.«

7. Žij tedy Krista a dobře budeš Krista znáti; špatně-li žiješ, Krista nepoznáváš a snad na věky zahyneš. Nuzný jsi, nemaje první moudrosti: povstaň z hříchu, hledej ctnost, vzdychej po milosti, dychti velikou touhou; jest zavřeno: tluc, ježto tlukoucím se otvírá, nedostatek mající jest vybízen k žádání, když se praví: Jestliže pak komu' atd. Žádejž, pravím, aby vytrvale moudrost (t. j. písmo svaté) slyšel, slyše jasně mu rozuměl, rozuměje sladce miloval, miluje plnil a plně učil nevědomé. Neboť v 3. kap. 2. listu k Timotheovi se praví: »Všelikét písmo od Boha jest vdechnuté a užitečné k učení« atd.; tedy kdo písmem svatým poučen učiní

tak, a bude učit, „veliký slouti bude v království nebeském,“ praví Spasitel v 5. kap. evangelia sv. Matouše. Ale jelikož každému zde na zemi nedostává se k tomu moudrosti, tedy žádejž od Boha, který všechny volá a všem odpočinutí dává, pravě v 11. kap. evangelia Matoušova: »Pojďtež ke mně všichni« atd., který také všem dává v hojnosti a všechny vyzývá k přijímání, pravě: „Jestliže pak komu“ atd.

8. V těchto slovech každý, jenž má nedostatek, žádejž od Boha, který všem dává v hojnosti a nikomu, kdo řádně žádá, neomlouvá; žádejž moudrosti (t. j. písma svatého), které všem dosti činí, ježto vše, co vyžaduje se ke spáse, úplně již naplněno jest v písmech: kdo jest nevědomý, nalezne tam, čemu by se učil; kdo jest zarputilý a hříšný, nalezne tam důtky budoucího soudu, jichž se má báti; kdo pracuje, nalezne tam hody zaslíbení života věčného, aby pojídaje je více byl poháněn k dílu; kdo jest malomyslný a slabý, nalezne tam střídme pokrmy spravedlivosti, které, třeba že duši neztučňují, přece nedopouštějí, aby zemřela; kdo jest velkomyslný a věrný, nalezne tam duchovní zdržlivější pokrmy života, které vedou ho k přirozenosti andělské; kdo jest stížen ďáblem a poraněn v hříších, nalezne tam léčivé pokrmy, které ho pokáním obnoví ke spáse. Proč psáno jest o Achanovi v 7. kap. knihy Jozue, který pro krádež zlatého prutu byl ukamenován, leč aby se zlodějové báli? Proč se vypravuje, že synové Izraelští, kteří smilnili s dcerami Moabskými, v Belfegor zbiti jsou, leč aby smilníci byli zastrašeni? Proč žádostiví těla byli potrestáni na poušti, leč aby nikdo nebažil po rozkoších? Proč Davida pokáral Nátan a onen dal se na pokání, leč aby cizoložníci a vrahové nezoufali nad lékem pokání? Nevěstka Raab byla posvěcena, aby nevěstkám byla dána naděje. Ničeho tedy není v této hostině méně, než má zapotřebí spasení lidské. Proč psáno jest o Jeroboamovi, který prodával kněžství, jehož dům byl shlazen s povrchu zemského? Proč práno jest o Jezi? Žádal darů za uzdravení Námana, a malomocenství téhož Námana přichytilo se jeho. Proč psáno jest o Jidášu Iskariotském, který pravě „co mi chcete dáti“ prodal svatého, a stihlo ho spravedlivé odsouzení? Proč psáno jest o Šimonovi kouzelníku, který se domníval, že by dar boží prodával se za peníze, a stihlo ho následující hrozba: »Protož čin pokání« atd., jak pravil apoštol Petr v 8. kap. „Skutků apoštolských“.

9. Jistě o těchto jest psáno, aby potomci za svátosti se nesmlouvali, nevymáhali peníze, a jestliže by vymáhali, těžšímu zatracení by propadli, jsouce varováni právě uvedenými. Proč psáno jest, že řekl Spasitel v 10. kap. evangelia sv. Matouše: »Darmo jste vzali, darmo dejte«? Proč psáno jest ve 22. kap. „Zjevení sv. Jana“: »A Duch i nevěsta řkou« atd? Jistě tyto věci psány jsou k našemu poučení, abychom zbožně a zadarmo přísluhovali svátostmi Páně bratřím svým. Od tohoto učení odpadající odrodili synové církve, jako ničemní krocani hudrují, jako žáby kváčí a jako

cvrčkové cvrkají, jako Antikristovi šotkové a poslové, chtějí hájiti vymáhání peněz za křest, zpověď, svaté pomazání a ostatní svátosti, a odsouzený zvyk schvalovati jako chvalitebný; ale z rozkazu Páně jsou slabí, takže se neodvažují výslovně říci, že předchozí smlouvání nebo následující vymáhání jest chvalitebný zvyk. Dávají se pak klamati tím, že se domnívají, že zákon smrti pro dlouhý zvyk zmohl se v chvalitebný zvyk. Já však směle tvrdím, že zadarmo milostivě rozděleti dary Kristovy jest chvalitebný zvyk, ale smlouvati se před a vymáhati po jest zvyk špatný a potupný. Špatné vymáhání se zakazuje a zbožný zvyk se přikazuje. A proto v Extravagancích „O svatokupectví“, kap. „K apoštolskému“ se praví: »K apoštolskému sluchu« atd. —

10. Hle, jak jasný a zdravý jest tento svatý lék písma, jež uvažující pokorně, mohou lakomci dojiti zdraví milosti. A proto také každému z oněch se praví: „Jestliže pak komu,“ atd. „Jestliže komu nedostává se moudrosti“, aby vírou jasněji poznal Trojici; „Jestliže komu nedostává se moudrosti“ aby poznal moc Boha vše tvořícího; „Jestliže komu nedostává se moudrosti“ k poznání vtělení Syna Božího; „Jestliže komu nedostává se moudrosti“ k rozeznání církevních svátostí, proč jsou ustanoveny, co mají konati a kterak má jimi darmo pro Boha býti přisluhováno — „žádejž ji od Boha“. Neboť hle, předkládá se nám kniha Sentencí, kniha zavřená, napsaná vnitř i vně, o věcech a znameních věcí (t. j. o svátostech); o věcech zajiště vysokých, ba nejvyšších: neboť první o klanění se Trojici, druhá o mocném a svobodném vytváření všech věcí, třetí o požehnaném vtělení Syna Božího, čtvrtá o ustanovení a vykonávání svátostí. I jest patrné, že kniha Sentencí obsahuje čtyři nejtajnější tajnosti: totiž znalost nepřístupné Trojice předně, znalost vytvoření všech věcí a tak temného předzřízení po druhé, znalost skrytého vtělení po třetí, a tajemství velebné svátostí, totiž svátostí těla a krve Kristovy po čtvrté. A proto vzhledem k prvním kniha Sentencí jest pole nejširší, plné plodů z nejsvětější Trojice, pročež jedná se tam o užívání a požívání. Vzhledem k druhému jest počátek plný plodů z množství stvoření. Vzhledem k třetímu je pramen oplývající sladkými vodami z požehnaného vtělení. Vzhledem k čtvrtému je lékárna nejzdravější pro vůni svátostí. A ježto písmo svaté jest pokrm živící ducha a nápoj nejpríjemněji opájející, proto lační pojdte a jezte, žízniví pojdte a pijte. Neumí-li někdo jísti, protože tvrdý jest chléb tento, a neumí-li píti, nemaje čím by čerpal a tak „nedostává se mu moudrosti, žádejž ji od Boha“, aby moudře mohl jísti tento chléb (t. slova božího) a užitečně píti, aby v něm byl pramen živé vody, plynoucí v život věčný. Nehroziž se pro nesnadnost přistoupení k této svaté moudrosti, jak činí někteří nevědomí, kteří své vzdělání opouštějí, o nichž praví velebný Anselm ve spise „O podobensteiních“, kap. 118.: »Jsou tací, že« atd. Ale vy, ó nejdražší, ne tak, ale k užítku svému po-

chopiž každý, kolik bude moci i prosíš, a bude mu dáno; hledejž, a nalezne; tluc a bude mu otevřena kniha zavřená, plná božských tajemství. Neboť každý, kdož prosí, bere, a kdož hledá, nalézá; a tomu, kdož tluč, bude otevřeno«. Lukáš, kap. II. Tedy, Jestliže pak komu' atd.

11. V těchto slovech svaté písmo v knize Sentencí podané jest doporučováno ze čtyř předností, které jaksi odpovídají čtyřem knihám. Předně jest doporučováno z nejpevnější pravdy, kterou má ze svého formálního bytí, totiž moudrosti, po druhé jest doporučováno z veliké autority, kterou má z původního počátku, totiž od Boha; po třetí jest doporučováno z vznešenosti důstojnosti, kterou má z podivuhodné jednoty, ježto jest moudrost, již se nedostává každému člověku zde na zemi; po čtvrté jest doporučováno z bohatě plynoucí štědrosti, ježto vybízí všechny nedostatek mající, říkouc: „Jestliže pak komu' atd. Poněcháváje tři poslední oddíly pro knihy následující, řekl jsem, že ve slovech thematic svaté písmo v knize Sentencí podané doporučováno jest z nejpevnější pravdy, ježto jest moudrost bezprostředně od Boha vdechnutá lidem svatým, o nichž sv. Petr v 1. kap. 2. svého listu praví: »Nebo nikdy z vůle lidské« atd. Proto všeobecně říkali: »Toto praví Pán«. Pročež jako jest k nejvyššímu dobru prostě pro ně láskou lnouti, tak s pravdou, která praví nejvyšší dobro, jest prostě pro ně s rozumem se spokojiti, protože jako nejvyšší dobro nemůže v sobě uzavíratí nic zlého, tak ani jeho pravda kterou praví, nemůže uzavíratí klam, ježto »nemožné jest, aby Bůh lhal«: „List k Židům, kap. 6.“ Z toho jest patrné, že důkaz z výroku svatého písma jest první místo, nebo první stolice důvodů, na níž všechny jiné důvody jako na jedno první se uvádějí. Neboť člověk ne-bůh, není vlastně původce, ale omylný učedník toho původce (t. Boha); proto jest nejisto věřiti sobě, leč by se prvé věřilo Bohu. Pročež správně se pro to praví v thematic: „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha“, t. jako od prvního původce pravdy, neklamně učícího.

12. A'e někdo řekne: tedy mistři marně přetřásají články víry důvody a studenti marně se tomu přiučují, ježto stačí jim víra, jež jest pevné přilnutí ke katolické pravdě. Dále: způsoby takovýchto důvodů víra zbavuje se zásluhy, neb praví sv. Řehoř v homilii velikonoční: »Víra nemá zásluhy, kde um lidský poskytuje důkaz,« tedy, mistři a bystří bohoslovci, podpírajíce víru lidskými umy, jsou zbaveni zásluhy víry. — K tomu jest poznamenati, že víra jest kon samého rozumu člověka zde na zemi, založený nadějí a láskou, kterýžto kon a tak víra může býti rozmnožena; pročež učedníci Ježíšovi prosili, aby jim bylo rozmnoženo víry, říkouce v 17. kap. ev. sv. Lukáše: »Pane, rozmnož nám víry.« A Spasitel věda, že rozmnožena jest víra v laiku setníkovi, pravil v 8. kapiiole evangelia sv. Matouše: »Ani v Izraeli tak veliké víry jsem nenalezl!« Tehdy pak víra jest rozmnožována, když věrný, povcičený v bohosloví umí

vydati počet z toho, co jest obsaženo v písmě svatém, a když dovede vyvrátiti ty, kdo pravdě odporují. K první části tohoto výroku jsou slova 3. kap. 1. listu Petrova: »Hotovi pak buďte atd.«: k druhé části jsou slova apoštolova v 1. kap. listu k Titovi: »Neboť biskup má býti« atd. A proto i Židy plísni apoštol v 5. kap. listu svého k nim proto, že se nestarali, aby byli osvíceni rozmnožením víry. — Předpokládajíc tedy víru, přičiníme se to, co náleží k víře, podepřítí rozumem a rozuměti tomu, abychom mohli nad ostatní i v zásluze sílet. Neboť věděti máme, že jako jest záslužné učiti se dobře činiti a zamýšleti zásluhu, aby vědoucí byl více Bohu vázán nehřešiti a více milovati, tak jest záslužné učiti se rozbíratí svou víru, aby v ní mohl záslužně sílet nad prostými, dle slov 12. kap. „Daniele“: »Ale ti, kteříž jiné vyučují, skvíti se budou« atd. Toto uvažuje velebný Anselm v 1. knize „Proč Bůh člověk“, kap. 2., a praví: »Jako správný řád« atd. A Richard dí: »Málo nám má býti« atd. Tu jest patrné, že tito velcí doktoři nepokládali za šalebné, ale za velmi záslužné, projednávatí umem jednotlivé články víry, až by jim bylo porozuměno. Neboť žádný článek víry křesťanské není na odpor umu, ale v souhlase s ním; nebo kdyby byl umu na odpor, byl by klamný, a tak nebyl by článkem víry křesťanské; ježto nejvyšší Pravda nenutí věřiti klam odporující pravdě. I jest patrné, že ne darmo, ale záslužně přetřásají mistři články víry předpokládáme-li ovšem to, že žijí ve svých skutečích ctnostně. Vzhledem k slovům sv. Řehoře se praví, že víra nemá zásluhy, kdyby toliko lidský um přiváděl k víře, takže sv. Řehoř myslí, že nikdo nezaslouží si ničeho pouhou věrou lidskému umu; nechce však popírati, že podepřením víry lidským umem nebo znalostí důkazů naskytá se člověku záslužně milovati patrnost k účinnému posílení své víry. Neboť apoštolé měli mnoho důkazů ze zázračných a záslužných skutků Kristových. Tak zajisté Kristus dokázal víru svého vzkříšení důkazem smyslovým, pravě: »Dotýkejte se mne a vizte« (t. j. pevnost těla) a Tomáši přikázal vložiti ruku v bok a místo hřebů k posílení víry. A proto Jan Evangelista maje na paměti důvody smyslové utvrzoval i sám jiné, řka v první kap. 1. listu svého: »Což jsme slychali a co jsme očima svýma viděli (zvěstujeme vám) a čeho se ruce naše dotýkaly, o slovu života, nebo ten život zjeven jest, a my jsme viděli, a svědčíme i zvěstujeme vám ten život věčný«. K němuž račiž nás dovésti atd.

II.

Zdaliž nestvořená Trojice svaté písmo, které jest moudrost a vědění nejdůstojnější, dává toliko z milosti lidem, aby na věky byli spaseni?

1. *Dovozuje se* předně proti prvnímu podkladu otázky takto: Žádné učení, které předpokládá své počátky odjinud, není hodno jména moudrosti, ježto moudrému náleží zřizovati a ne býti

žřizování, jak se praví v 1. knize „Metafysiky.“ Ale svaté písmo jest učení, které předpokládá své počátky odjinud, totiž od světla vyššího vědění, které (t. náleží) Bohu a svatým. Tedy svaté písmo není hodno jména moudrosti a následovně není moudrost. Dále, že není vědění dovozuje se takto: Veškeré vědění vychází z věcí sebou samými známých; ale svaté písmo nevychází z věcí sebou samými známých, ježto vychází z článků víry, jež nejsou sebou samými známy: tedy svaté písmo není vědění: závěrek platí v „baroco“; návěst vyšší jest učení Filosofovo a nižší jest patrno z toho, že svaté písmo bere základ v článcích víry, které ode všech nejsou připouštěny; neboť ne všech jest víra, dle 3. kap. 2. listu k Thessalonickým. Proti třetímu podkladu dovozuje se takto (totiž že není nejdůstojnější jistota sama sebou): k důstojnosti vědění se odnáší, aby to, které jest jistější, bylo důstojnější. Ale jsou jiná vědění, o jichž počátcích nelze pochybovati; zdají se býti jistějšími než svaté písmo, jehož počátky (t. články) přijímají pochybnost: Tedy svaté písmo není nejdůstojnější učení. — 4. Proti otázce v ní samé dovozuje se takto: Nestvořená Trojice dává svaté písmo, lidem k spáse pro zásluhu, tedy nejenom z milosti; závěrek zdá se býti znám, ale návěst hořejší dokazuje se takto: Nestvořená Trojice dává lidem blaženost pro zásluhu: tedy dává i svaté písmo, jež jest prostředek vedoucí k blaženosti. Jest tedy důvod správný. —

2. Ježto v aktech svých často беру počátek od Otce i Syna i Ducha svatého, aby Otec dal mi ze své milosti moc, Syn moudrost a Duch svatý přízeň k záslužnému naplnění mých aktů: proto v přítomném aktu počal jsem doporučení od oněch tří nejvyšších osob, a jelikož ony tři osoby jsou nestvořená Trojice, tedy z podobného důvodu počal jsem nadpis otázky od této nejvyšší Trojice, přecházejí prostředkem ke konci poslednímu, jenž jest věčná spása těch, kdo mají býti spaseni. Klade se tedy v nadpisu otázky: „Nestvořená Trojice“: a proto, jelikož ona jest počátek všech věcí vytvořených, tedy pravím na počátku, že „nestvořená Trojice“ jest Otec i Syn i Duch svatý, jeden Bůh jednoduchý, nesmírný, věčný, nezměnitelný, všemohoucí, vševedoucí, vševolný, nanejvýše dobrý a nevýslovný, o němž praví Apoštol v 11. kap. listu k Římanům: »Nebo z něho, skrze něho a v něm jsou všechny ty věci.« Tu pak tato předložka „z“ vyjadřuje původnost a bytí od nikoho, a náleží Otci, jenž jest počátek bez počátku; ale ona předložka „skrze“ značí prostředek a bytí od jiného, tím rozumí se Syn, jenž jest počátek z počátku; a tato předložka „v“ značí zachování bytí od jiných, a proto přísluší Duchu svatému, který jest obsáhlou všeho dobrého. I jest patrno, že v jednotě přirozenosti boží jsou tři osoby, z nichž první není od žádné, druhá jest plozením toliko od první a třetí jest společným vydechováním od první a druhé. To však jest tak, že trojice osob nevyklučuje z bytnosti jednotu. Neboť tajemník božskosti praví v 1. kap. 1. listu Janova: »Nebo tři jsou, kteříž« atd. Hle jednota bytnosti. Ba i Bůh sám praví

v 10. kap. evangelia sv. Jana: »Já a Otec jedno jsme« a tato nesmírná pravda může býti takto dovozena: »Ježto, kdo by věřil, že Bůh nemůže se nejvýše sdělit, popíral by na něm moc; kdo by pak věřil, že může, ale nechce, popíral by na něm laskavost; kdo by však věřil, že chce a může, ale neumí, popíral by na něm moudrost; ježto však mohl, chtěl a uměl nejvýše se sdělit, učinil to od věčnosti, t. maje milého, t. j. Syna, nebo spolumilého, t. j. Ducha svatého. A táži se, kdo pochybuje, že na základě pouhé filosofie z přezvědu bude moci býti dokázáno, že jest jedna první bytnost nebo přirozenost, již zoveme Bohem? A ježto ona jest nejlepší a nejdokonalejší, nejplněji a nej-laskavěji chápe uvnitř (roz-umí) sebe samu se všemi svými vlastnostmi, a následovně se vším, co jí bude připsáno. A ježto v tomto rozumění nemůže býti přerušena počítím nebo přestáním, jelikož jinak podle filosofie by pozbyla ceny potřebujíc k své blaženosti vnější pomocné příčiny, jestliže tedy tato první přirozenost má se takto, kdo pochybuje, že má moc, dle níž může takto jednati do vnitř? A ježto ona moc nemůže prázdnoti, z téhož důvodu jest nutno, aby z oné moci rovně a moudře vycházel úkon vnitřní. I jest nutno, aby z oné moci a slova a moudrosti jí rovně vycházela věc třetí, jež jest uspokojení nebo zalíbení v sobě samém: a toto tré neb ony tři věci nazývá církev Otce i Synem i Duchem svatým. Tedy, ó pohane, přijma tento důvod, přístup blíže, přijmi označení svaté církve a souhlase s věrou křesťanskou, pochopíš jaksi nestvořenou Trojici, která řídí jednotlivé líbezňe, od níž počátek běže otázka, již se tážeme:

„Zdali nestvořená Trojice svaté písmo, které jest moudrost a vědění nejdůstojnější, dává toliko z milosti lidem, aby na věky byli spaseni?“

3. *K objasněním toho*, jak by tato nestvořená Trojice dávala, předpokládá se ze svrchu řečeného dvojího svědectví, že jest neklamně nestvořená Trojice. A tu poznamenávám, že otázka předpokládá tři věci a po jedné se táže: 1. předpokládá, že svaté písmo jest moudrost, 2. že jest vědění, 3. že jest učení nejdůstojnější — a pak 4. se táže, zdali je nestvořená Trojice dává lidem toliko z milosti, aby na věky byli spaseni. A tak položím čtyři krátké úsudky: tři o podkladu a jediný o předmětu otázky. K podkladům otázky tedy já poznamenávám, že písmo svaté jednak jmenuje se tak pro způsob předmětu nebo látky předmětné, jako i víra katolická běže se způsobem předmětu nebo látky předmětné dle slov ve vyznání víry Athanasiově: »Toť jest katolická víra, kterou kdyby každý věrně a pevně nevěřil, nebude moci dojíti spásy.« A tak písmo svaté jest slovo boží Kristus s tím, co skrze něho bylo pokolení lidskému řečeno a zjeveno, aby k vůli dosažení věčné blaženosti od lidí pevně bylo to drženo a věreno. Z toho následuje, že veškerá pravda řídící člověka, aby povinně sloužil Bohu svému, jest písmo svaté, jež buď přímo nebo nepřímo má od lidí býti věreno a drženo, ježto všechno takové jest zákon,

který musí nevyhnutelně býti naplněn věrou lidí, dle oné přísahy Spasitelovy v 5. kap. Matoušově: »Amen zajisté pravím vám: Dokavadž nepomine nebe i země, jediná literka aneb jeden putník« (t. j. žádná pravda ústy mými řečená), »nepomine z zákona, až se všecky věci stanou.« Takové zajisté pravdy jsou slova Kristova, nepomíjející, leč by svým časem byla naplněna. — Jinak jmenuje se písmo svaté tak pro způsob formy nebo zevnějšku nebo konu formálního vzhledem k písmu předmětnému, popsánému výše, a tak písmo svaté jest poznání slova božího Krista a toho, co jím bylo pokolení lidskému řečeno a zjeveno, aby k vůli dosažení věčné blaženosti od lidí pevně bylo to drženo a věreno, ať jest to takové poznání, jež jest prosté přilnutí k pravdě, nebo zevnějšek z počátku odvozený, aneb zevnějšek, jímž se víra předává, brání a umem vysvětluje z počátků člověku známějších. A dle tohoto trojdílného rozlišení jsou rozrůznění bohoslovci: první jsou dobří lidé prostí, kteří s předpokladem víry lnou pevně k slovu božímu a každé jeho pravdě. Jiní jsou ti, kdo umem vysvětlují a brání katolické pravdy, jako mistři pracující nebo řečení kněží, vysvětlující lidu zákon boží; třetí jsou ti, kdo majíce otázky z počátků víry přestávají na nich bez vykládání a bránění vzhledem k jiným. — Třetím způsobem nazývá se písmem svatým hlas nebo spis nebo značka značící slovo boží Krista nebo nějakou pravdu, která jest skrze Krista vydána lidem, aby k vůli dosažení blaženosti byla držena a věrena; a toto písmo jest měnitelné dle různých jazyků, různých hlasů nebo různých značek, obrazů malovaných nebo rytých, kdežto první písmo svaté, t. j. předmětné, svatostí nebylo změněno. Z toho jest patrné, že obrazy Kristovy oznamující jeho utrpení jsou písmo svaté jak laikům rozumějícím tak i písma znalým; 2. jest patrné, že všechny jazyky, jimiž utrpení Kristovo nebo jiná pravda Kristova se označuje, a podobně písma takových jazyků jsou písmo svaté. Z toho dále následuje, že neškodí, ale prospívá různými jazyky vyjadřovati a jich vlastními značkami vypisovati pravdy zaznamenané jazykem latinským nebo sepsané jeho značkami; tak zajisté ku prospěchu církve sepsal Matouš evangelium v hebrejském, Marek v italském, Lukáš v syrském a Jan v řeckém jazyku, aby táž pravda byla čtvernásobně zaznamenána. Z toho jest patrné, že trojí jest písmo svaté: první předmětné se stránky věci, druhé v duši poučující a třetí náznačné, jako hlas ve vzduchu nebo značka v písmě. První ve věci, druhé v duši, třetí ve vzduchu, knize neb zdi neb na něčem jiném, vhodném ku psaní. První písmo předmětné nazývá se jaksi formálně svatým, ježto má do sebe formálně svatost nebo proto, že jest samo svatost: neboť Kristus má do sebe formální svatost; jest také účinkově svaté, ježto účinkuje v rozumných stvořeních svatost. Ostatní však dvě písma nazývají se ne formálně, ale jaksi účinkově svatými, ježto mají rozumné stvoření k tomu, aby bylo svaté; a třetí nazývá se náznačně svaté, jak svrchu řečeno proto, že znamená písmo svaté, kteréž nazývá

se formálně podmětne nebo účinkově svatým a jest dále patrné, že kdyby, což jest snadno, scházelo písmo svaté v značkách, první písmo svaté nebude scházeti, dle slov Spasitelových ve 24. kapit. evangelia sv. Matouše a 21. kap. evangelia sv. Lukáše: »Slova má nepominou« (t. j. jako zaznamenaná), jakkoliv hlasy pronesené zdjou, dle slov Filosofo v ‚Kategoriích‘: »Slovo to jest, a za nic nelze to bráti.« Z toho dále jest patrné, že písmo svaté řečené prvním způsobem nemůže podle žádné části býti falšováno, a následovně ani smysl Ducha svatého, který předkládá, v značkách označený, jež Jeroným nazývá zvláště písmem svatým ve výkladu na list ke Galatským. A totéž praví v ‚Originále‘ na 14. kap. evangelia sv. Matouše. A svatý Tomáš v 1. díle, kvest. 1., článku posledním v rozřešení třetího důvodu, ukazuje, že obrazný smysl svatého písma jest obsažen pod slovným, usuzuje, pravě: »V čemž jest patrné« atd.; a totéž jest patrné ze svatého Augustina v 11. knize proti Faustovi a často i jinde. Protož předkládala to i nestvořená moudrost, která praví v 8. kap. ‚Knihy přísloví‘: »Spravedlivé jsou všechny« atd. Jest totiž písmo svaté řečené prvním způsobem především jako zrcadlo, v jehož každé části spojitě s jinou může člověk viděti Trojici, sebe sama a cestu, již by k oné Trojici směřoval a očistil se od skvrny, kterou má, a na příště bedlivě se vystříhal, aby nějakou měl. I jest patrné, jak pošetili jsou ti, kdo praví, že písmo svaté co do moci řeči jest nesprávné. Neboť jako pošetili jsou ti, kdo tvrdí, že slunce jest dvě stopy velké proto, že sami tak chápou, a jako pošetili jsou ti, kdo tvrdí, že nestvořená Trojice má do sebe formálně tělesnost, proto že oni tak chápou, tak pošetili jsou ti, kdo tvrdí, že svaté písmo jest nesprávné, protože sami tak nesprávně je chápou. Neboť Trojice není nesprávná ani tělesná, ani slunce není dvě stopy velké proto, že oni tak nesprávně to chápou; podobně ani písmo svaté. Proto ustaňtež od takového zbrklého smyslu a podroberte rozum svůj smyslu písemnému, který vyžaduje Duch svatý. On také praví v 41. kap. ‚Ježíše Siracha‘: Připravte si« atd. A tolik k prvnímu poznamenání.

Po druhé poznamenávám, že jako věděti jest poznati věc smyslem, vírou, umem nebo názorně, tak vědění jest znalost smyslová, víry, umu nebo názorná všeobecně. A jako zvláštněji věděti jest něco umem vnímati, jak praví sv. Augustin v 1. knize ‚O svobodném rozhodnutí‘, tak zvláště vědění jest znalost v duši zpříčiněná z umu nebo z umů, již vykladatel na 2. knihu ‚Fysiky‘ nazývá pravdivým zevnějškem úsudků odvozených z počátků zjevných tomu, kdo odvozuje. A Aristoteles v 1. knize ‚Posterior‘ nazývá věděti prostě a ne způsobem záludným. A ježto jest um dvojitý, t. vyšší, který radí věčné zákony božských rozvrhů, a druhý nižší, který radí zákony nižších příčin a účínů přirozených, odtud jest, že znalost nebo zevnějšek zdokonalující um vyšší, nazývá se vlastně moudrostí a znalost nebo zevnějšek zdokonalující um nižší nazývá se vědění. A proto Au-

gustin ve 14. kap. „O Trojici“ praví, že vědění jest vlastně poznání věcí lidských, moudrost však božských, jakkoliv ve volnější mluvě obojí znalost neb zevnějšek nazývá se moudrost i vědění. Z toho jest patrné, že moudrost a vědění jedním způsobem se liší a druhým splývají; 2. jest patrné, že moudrost řečená vlastně jest vyšší důstojnosti, než vědění vlastně řečené, rozumíme-li, že jedno i druhé z nich jest znalost nabytá lidsky nebo božsky člověku vnuknutá.

Po třetí poznamenávám, že moudrost vlastně jest poznání božských věcí a příčin nejvyšších, majíc hlavu všeho vědění, dle 6. knihy „Ethiky“.

Po čtvrté poznamenávám, že vědění nazývá se druhého důstojnější dle 1. knihy „O duši“, buď že jest ze vznešenějšího předmětu, aneb že jest jistější; a já dodávám, že také jedno vědění jest důstojnější druhého z důvodu způsobu, který je vydává, a z důvodu konce, k němuž směřuje.

Posledně poznamenávám, že milost, jak mi k thematu stačí, předně jest se strany Boha, již Bůh má stvoření sobě milé k dobru stvoření; a ona milost jest toliko dobrá vůle boží, kterou miluje stvoření. Jiná milost jest se strany stvoření, kterouž stvoření jest formálně milé Bohu, a tak milost ta formálně činí stvoření to Bohu milým: a dle této dvojí milosti můžeme předně takto rozuměti nadpisu: „Zdaliž nestvořená Trojice dává lidem svaté písmo toliko ze své vlastní milosti“ beze vší zásluhy lidí a tak, aniž by nějaká jejich milost předcházela, nebo: zda dává toliko z milosti posvěcující, aby (činíce něco odměny hodného) na věky byli spaseni?

4. Úsudek první. Písmo svaté, jaké jest co do způsobu formy, jest moudrost vlastně řečená. Dokazuje se. Veškeré poznání rozumového stvoření vzhledem k božským věcem a nejvyšším příčinám jest moudrost. Ale písmo svaté, t. druhým způsobem řečené, jaké jest co do způsobu formy, jest poznání rozumného stvoření vzhledem k božským věcem a nejvyšším příčinám. Tedy písmo svaté, jaké jest co do způsobu formy, jest moudrost. Závěrek jest znám, totiž v „darií“: vyšší návěst jest patrna z poznamenání 3., a v návěsti nižší přísudek i podmět znamenají totéž. Jest tedy úsudek správný.

Důsledek: Písmo svaté vzhledem k předmětu jest nejjistější: to jest patrné, ježto (jest takové) vzhledem k nejvyšším příčinám věcným.

Důsledek: Písmo svaté jest moudrost z moudrosti: to jest patrné, ježto z příčiny nejvyšší.

Důsledek: Písmo svaté jest nejhlubší vědění: to jest patrné, ježto o věcech božských.

Tento úsudek předkládám důstojnému mistru svému Štěpánu z Pálče, bakaláři svatého bohosloví, k opravení, jakožto metafysikovi nejumoudřejšímu.

5. Úsudek druhý. Svaté písmo jest vědění. Dokazuje se: čímkoli víme o Bohu a čím, vědouce o něm, ho milujeme a čím,

milujice, ho k němu dosahujeme, to jest vědění. Ale písmo svaté jest to, čím víme o Bohu a čím, vědouce o něm, ho milujeme a čím, milujice ho, k němu dosahujeme: tedy písmo svaté jest vědění. Návěst vyšší jest známa z pojmu jména a z 2. poznamenání, a návěst nižší jest jasna z onoho výroku Spasitelova v 5. kap. evangelia sv. Jana, kde dí: »Ptejte se písma« atd.

Druhý úsudek zvláštnější: písmo svaté jest vlastně vědění. Dokazuje se. Každé jiné přilnutí k pravdě, kteréž jest cíl učení, jest vlastně vědění. Ale písmo svaté jest takové: tedy jest úsudek správný. Návěst nižší jest patrna proto, že písmo svaté jest zevnějšek z nutného a některých počátků sebou samými známých, pro kterýžto zevnějšek jsou učení, ježto vše, co jest ve vědění, zřizuje se k vědění. Návěst vyšší se dokazuje: každé pevné přilnutí k pravdě skrze světlo přirozené nebo skrze světlo nadpřirozené jest vědění. Ale každé jisté přilnutí k pravdě, kteréž jest cíl učení, jest takové. Jest tedy vyšší návěst správná.

Důsledek: Písmo svaté není ani domněnka ani blud. To jest patrno, ježto jest vlastně vědění.

Důsledek: Písmo svaté má vlastní počátky nutné.

Důsledek: Písmo svaté má vlastní úsudky: to jest patrno, jelikož jest vědění vlastně řečené.

Tento úsudek s úsudkem podružným a s důsledky předkládám důstojnému mistru Mikuláši Stoerovi, zřízenému bakaláři svatého bohosloví, jakožto známému bohoslovcí, k prozkoumání, jest-li dobře řečen, či dlužno jej lépe opravit.

6. Úsudek třetí. Písmo svaté jest každého jiného vědění důstojnější a tak jest nejdůstojnější. Dokazuje se. Písmo svaté jest o podmětu nebo předmětu nejvznešenějším a jest jistější z důvodu učícího, totiž Ducha svatého, a z důvodu způsobu a cíle sebou samým nejlepšího. Tedy jest vědění nejdůstojnější. Závěrek platí z poznamenání 4. a návěst hořejší se dovozuje: neboť písmo svaté jest o Bohu, pročež i jméno od něho přijalo, aby sloulo bohosloví, a jest učeno od Ducha svatého, který jest neoklamatelný učitel pravdy, a rovněž neklamající, jak píše písmo; a jest učeno k vůli cíli nejlepšímu, t. životu věčnému, jak praví svědectví svatých: jest tedy důvod správný. A tento úsudek zná pohan Aristoteles, jenž praví v 1. knize „Metafysiky“: »Žádné vědění není vznešenější« atd.

Důsledek: Písma svatého máme si žádati nad každé jiné vědění.

Důsledek: Písmo svaté jest ze všech jiných vědění učitel nejlepší a mistr.

Tento úsudek předkládám důstojnému a zbožnému bratru Petru Mangoltovi, zřízenému bakaláři svatého bohosloví, jakožto velmi bystrému oceniteli k odvážení, zda důstojnost svatého bohosloví jest více si ceniti.

7. Úsudek čtvrtý: Nestvořená Trojice dává svaté písmo lidem z milosti; a ne: nestvořená Trojice dává svaté písmo z milosti

lidem, aby na vždy byli spaseni. Úsudek tento má dvě části; první část dokazuje se takto: Cokoliv nestvořená Trojice dává lidem, dává ze své dobré vůle, již miluje lidi, tedy z milosti. Závěrek platí na základě posledního poznamenání a návěst hořejší jest patrna proto, že nic nikomu nemůže dát, leč z dobré vůle, již chce každému stvoření dobré. A pak podložením: Cokoliv nestvořená Trojice dává lidem, dává z milosti. Ale svaté písmo dává nestvořená Trojice lidem, tedy dává je z milosti. Závěrek jest dobrý a návěst vyšší dokázaná; návěst nižší se dokazuje: »Všeliké dání dobré a každý dar dokonalý shůry jest sstupující od Otce světél«, t. j. od nestvořené Trojice. (List sv. Jakuba, kap. 1.) Ale písmo svaté jest dání dobré a dar dokonalý, tedy jest sstupující od Otce světél. Závěrek jest dobrý a návěst nižší jest patrna z toho, že je (t. písmo) nejlepší Otec dal a daroval k dosažení nejlepšího cíle; a tímto výrokem rozbíjí se naléhání, jímž chtěl by někdo činiti námitku, řka, že písmo svaté, o němž v přítomném mluvíme, není dání dobré a dar. — Druhá část úsudku, totiž tato: ne: nestvořená Trojice dává písmo svaté toliko z milosti lidem, aby na věky byli spaseni, dokazuje se takto: Nestvořená Trojice dává písmo svaté pro zásluhu, tedy ne toliko z milosti. Závěrek platí proto, že zásluha a milost, o níž bylo pověděno v poznamenání, věcně se liší. Ale návěst hořejší jest patrna o mnohých z písma: předně o matce Kristově, již pro zásluhu víry bylo dáno prorocství. Neboť v 1. kap. evangelia sv. Lukáše se praví: »A blahoslavená, kteráž uvěřila« (hle, zásluha víry) a následuje: »neboť dokonány budou ty věci, kteréž jsou pověděny jí od Pána. Tedy řekla Maria« (co řekla? To zajisté, co bylo jí řečeno od Pána): »Velebí duše má Hospodina« atd. Totéž jest patrné o Davidovi v 47. kap. Ježíše Siracha, kdež se praví, že pro zásluhy povýšil ho Pán v slově slávy. Jest to také patrné o Mojžíšovi, v 45. kap. Ježíše Siracha, o Šalomounovi v 3. kap. 3. »Knihy Královské«, a o Apoštolích v 10. kap. evangelia sv. Matouše. A ježto těmto lidem dal písmo svaté, aby byli na vždy spaseni, následuje ze stejného důvodu, že jiným lidem dává ono vědění pro dosažení života slávy, a proto v 1. kap. evangelia sv. Lukáše se praví: »Aby dáno bylo« atd.

Důsledek: Každý člověk znající písmo svaté má je z milosti.

Důsledek: Písmo svaté má býti čteno, slyšeno a kázáno pro život věčný.

Důsledek: Otázka vzhledem k pokladům jest správná, ale vzhledem k předmětu otázky nesprávná.

Tento poslední úsudek s připojenými (důsledky) předkládám důstojnému a zbožnému bratru Janovi, bakaláři svatého bohosloví, jakožto milostivému mistru svému, aby, ježto jest Jan, t. j. ten, v kterém jest milost, mne Jana, v kterémž má býti milost, z milosti nestvořené Trojice, řekl-li jsem co nedobře, opravil a poučil.

A celou otázku předkládám všem, kteří se mnou v sentencích soutěží, žádaje od nich plněji býti poučen. Avšak důvody uvedené na odpor předpokladu nyní pomíjím k vůli krátkosti.

III.

1. Nyní zbývá s důstojnými mistry mými a pány svrchu uvedenými sraziti se a proti jich výrokům podle obyčeje odpověděti. A předně proti důstojnému mistru mému Štěpánu z Pálče, který praví v důsledku pátého poznamenání, že žádné stvoření nemůže tvořením vytvořiti jiné stvoření, a dokazuje to, protože žádné takové, ale toliko Bůh může býti pramenný počátek každého. Proti: Kristus Ježíš jest stvoření a Kristus Ježíš tvořením vytvořil jiné stvoření: tedy jiné stvoření může vytvořiti nějaké stvořením. Závěrek platí na základě podobného, uzavírajícího více, návěst nižší jest známa, protože Kristus Ježíš jest stvořitel světa. Připustí-li návěst vyšší, t. Kristus jest stvoření, pak odporuje bratru Petru Mangoltovi, jenž praví v 3. důsledku 3. úsudku: »Kristus jest stvoření, to jest tvrzení prostě nesprávné«. Shoduje-li se s důstojným bratrem Petrem, pak oběma dovozuje se takto: Toto jest pravda Kristova vlastní, kterou praví: »Bůh stvořil mne«, nebo »od počátku stvořena jsem« ve 24. kap. Ježíše Siracha, jak jde ze sv. Jeronýma ve výkladu na list ke Galatským. To-li připustíme, dovozuje se takto: Kristus praví v pravdě: »Bůh stvořil mne«, tedy v pravdě Kristus má nebo měl do sebe stvoření trpné. Závěrek jest známý. Pak takto: Vše, co má do sebe formálně stvoření trpné, to jest stvoření. Ale Kristus jest to, co má nebo mělo do sebe formálně stvoření trpné, tedy Kristus jest stvoření; návěst vyšší jest známa z pojmu jména stvoření, a návěst nižší jest dolejší návěst prvejšího dobrého závěrku, jehož hořejší návěst jest správná a závěrek jest v darii: tedy atd. A potvrzuje se to výrokem Jeronýmovým tam, kde svrchu řečeno, jenž dí: »Mnozí ze strachu« atd. Potvrzuje se to i Apoštolem, jenž ve 4. kap. listu ke Galatským praví: »Poslal Bůh Syna« atd., z kteréhož výroku, nanejvýš katolického, dovozuje se takto: Kristus byl poslán, učiněný z ženy, tedy v pravdě učiněný a stvořený; jako prostě v pravdě byl člověkem. A nemyslím, že mistr můj Štěpán ani též bratr Petr chtěl by býti z počtu oněch, kdo porušující text Apoštolův praví: nemá se říkati učiněný, ale narozený, kteréž kárá velebný Beda, aniž podruhé myslím, že by chtěli popírati tento závěrek: »Kristus učiněn jest z ženy, tedy byl věčně učiněn; jako kdyby chtěli říci, že tento výraz »z ženy« jest odtazný, jako výraz »mrtvý«. Neboť svatá Panna, ba vše, co Bůh v ní učinil při Kristově narození, bylo položeno bez lži jak učí Augustin s ostatními svatými. Potvrzuje se po třetí: Vše, co věčně trpělo a mřelo, to bylo stvoření; ale Kristus Ježíš věčně trpěl a mřel:

tedy Kristus Ježíš byl stvoření. Závěrek platí bez význačné chyby; návěst vyšší jest patrna z toho, že Božství nemůže trpěti, ani Bůh, leč by byl stvořením. Ale nižší návěst pje celá církev: jest tedy důvod dokázán.

Dále dovazuje se takto: Ježíš Kristus skrze přijetí člověčenství buď jest něco, nebo nic. Není-li nic, tedy ani člověkem není. Dolejší návěst jest kacířská. Jest-li něco, a ne případnost: tedy učiněná podstata, tedy Kristus jest učiněná podstata. Pak takto: Kristus jest učiněná podstata. Ale každá učiněná podstata jest stvoření: tedy Kristus jest stvoření. Důsledek platí ve figure čtvrté uvedením na ‚darií‘, s položením návěsti nižší za vyšší, a naopak. Toto jest zároveň proti důstojným mistru Štěpánu Pálci a bratru Petru Mangoltovi, a zvláště proti tomuto, který mi předložil toto tvrzení ‚Kristus jest stvoření‘, tvrdě o něm, že je prostě nesprávné.

2. Proti prvnímu úsudku důstojného mistra mého Štěpána, kterýž závěr praví: ‚Svět prativrný jest, ježto množství všech pojmů pouhomyslných možných v mysli božské jest‘. Proti tomu následuje: množství všech pojmů pouhomyslných možných v mysli božské jest, tedy mnohonásobnost všech pojmů možných v mysli božské jest. Závěrek platí, neboť jako v počtech jest dána mnohonásobnost, tak i v množství všech počtů. Ale dolejší návěst zdá se býti nemožná; neboť následuje: mnohonásobnost všech pojmů pouhomyslných možných v mysli božské jest. Ale ona mnohonásobnost jest pojem pouhomyslný, tedy ona mnohonásobnost v Bohu jest. Ale ježto pojem pouhomyslný není nic jiného, ale bytně úplně totéž s myslí božskou, jak sám mistr můj praví v jádru téže otázky, tedy mnohonásobnost není nic jiného, ale bytně úplně totéž s myslí božskou. Z toho následuje, že mysl božská jest mnohonásobná, neboť následuje: Všecky věci, které jsou bytně totéž a jedna není různá od druhé, ty o sobě navzájem správně kladně jsou kladeny za přísudek. Ale dle daného mnohonásobnost a mysl božská jsou takové věci: tedy jsou o sobě navzájem kladeny za přísudek; tedy mysl božská jest mnohonásobná, a ježto ona jest Bůh, stejným důvodem následuje, že Bůh jest mnohonásobný. Návěst dolejší jest proti filosofii a proti svatému písmu: tedy i to, z čeho zdá se toto následovati (jest proti svatému písmu). — Mimo to takto: svět prativrný jest, který jest skutečně příklad nejdokonalejšího světa tělesného, nejvyšší možný, jak mistr klade. I následuje 1., že svět prativrný a svět tělesný jsou věci učiněné; 2. následuje, že ony dva světy zároveň od věčnosti jsou; 3. následuje, že jsou dva protimluvné navzájem si protimluvíci se stránky věčné; ale tyto (důsledky) jsou nesprávné, tedy i úsudky, z nichž tyto následují (jsou nesprávné). První závěrek dokazuje se takto: svět prativrný a svět tělesný jsou, jak mistr praví, a nejsou Bůh; tedy jsou něco ne-Bůh. Pak takto: Všecko od něho jest učiněno. Ale svět prativrný a svět tělesný jsou něco: tedy svět prativrný a svět tělesný jsou věci učiněné. Důsledek zdá se býti proti mistru, neboť svět prativrný dle něho

od věčnosti jest; a závěrek jest dobrý, totiž v „darii“: návěst vyšší pění jest od celé církve, ježto „všecko od něho učiněno jest“ a návěst nižší jest patrna: neboť svět prativární jest, a svět tělesný jest, a oba světy nejsou úplně jeden jednotlivý: tedy nutno, aby zajisté svět prativární a svět tělesný byly něco. — 2. závěrek dokazuje se takto: svět prativární a svět tělesný jest: tedy zároveň od věčnosti jsou; neboť ne-li, polož, že svět tělesný počal byti: to-li položíš, dovozuje se takto: Svět tělesný počal existovati, a nic mimo Boha neexistovalo před jeho počátkem; tedy svět tělesný mohl trpně byti před prvním okamžikem stvoření, a tak dříve než byl učiněn. Závěrek platí, ježto v každém učiněném bytí předchází „možnost bytí“; pak takto: svět mohl byti učiněn, dříve než byl učiněn; tedy byl učiněn po své trpné možnosti bytí. Ale jeho trpná možnost bytí jest nějaké jeho bytí: tedy svět tělesný dříve měl bytí vedle světa prativárního a vedle svého učiněného bytí; tedy bylo nebo jest lze položit bytí po Bohu, po světu prativárnímu a před světem učiněným: a následovně svět učiněný z něčeho jiného mimo Boha má bytí důsledně proti stvoření světa a proti slovům mého mistra. Vidno tedy, že jeho výrok nemůže platiti. — 3. usuzovalo se, že jsou dva protimluvné navzájem si protimluvíci se stránky věčné. Dokazuje se. Jestliže množství všech pojmů pouhomyslných možných v mysli božské jest, jsou protimluvné navzájem se stránky věčné. Ne-li, polož protiklad důsledku t. nejsou žádné protimluvné navzájem si protimluvíci se stránky věčné. Proti: že sedím, to jest se stránky věčné, tedy má to pojem pouhomyslný věčný, dle něhož od věčnosti to jest; že nesedím, to jest možné: tedy má to pojem pouhomyslný věčný, dle něhož od věčnosti to jest. Tyto závěrky jsou patrné z výkladu mistra mého a první část jest správná, ježto sedím, a druhá část, kdyby byla popřena, budiž dán protiklad: že jest nemožné, abych neseděl; a toto-li položíme, pak ze stejného důvodu nebude možno nic z důsledku. Ale připustíme-li závěrky, následuje, že jest to dvojí, t. že sedím a že nesedím. Dokazuje se: všechny věci, které mají pojmy věčné v mysli božské: ty jsou. Ale že sedím a že nesedím — to má pojmy takové, jak řečeno: tedy že sedím a že nesedím jest, a jsou to (pojmy) protimluvné navzájem: tedy závěrek jest dokázán. Dále proti vytvoření světa dovozuje se takto: Totéž, pokud jest totéž, vždy koná totéž; tedy ježto z vůle boží staré nevychází činnost nová, následuje, že tento tělesný svět nepočal byti, ale se starou vůlí boží od věčnosti trvá; neboť jinak k novosti světa patřila by nová vůle boží a následovně byl by nový Bůh, což jest proti slovům žalmu: »A nebude mezi vámi Boha nového«. Důstojný mistře! račež přijmouti tyto maličkosti a laskavě mne v nich poučiti.

3. Nyní zbývá odpověděti důstojnému bratru Petru Mangoltovi, zřízenému bakaláři svatého bohosloví, který ve svém výkladu předložil mi zvláště k 3. úsudku: »jako toto tvrzení, „Kristus jest člověk božský“ dlužno prostě popříti, tak i k tomuto:

„Bůh učiněn jest člověkem“, nebo „člověk učiněn jest Bohem“ dlužno katolicky přisvědčiti.*

Proti: Každý člověk jest buď člověk božský, nebo ďábelský. Ale Kristus jest člověk, tedy Kristus jest člověk božský nebo ďábelský. Závěrek jest znám a návěst nižší jest víra. Ale návěst vyšší se dokazuje: každý člověk poslouchá buď ctnostně Boha nebo neřestně ďábla, ježto nikdo nemůže těmto dvěma pánům najednou sloužiti, jak praví Kristus v 6. kap. evangelia sv. Matouše. Ale každý člověk poslouchající Boha jest člověk božský a každý člověk poslouchající ďábla jest člověk ďábelský; a Kristus jest člověk poslouchající Boha Otce, dle 2. kap. listu k Filipinským. Tedy Kristus jest člověk božský. Tyto závěrky jsou dobré a hořejší návěsti dlužno prostě připustiti, tedy i důsledek. A důsledek jest toto tvrzení: Kristus jest člověk božský, tedy dlužno je prostě připustiti. A důvod, jímž ctihodný bratr vede důkaz, neplatí. Neboť dovozuje takto: To, co se kade za přísudek o někom dle bytnosti, to nemůže býti o něm kladeno za přísudek dle jména; ale „Bůh“ a „Pán“ klade se o Kristu za přísudek dle bytnosti. 1. návěst vyšší jest nesprávná, ježto veškeré kladení za přísudek dle bytnosti jest kladení za přísudek i dle jména, jímž jmenuje se, že podmět jest tím, co se o něm klade za přísudek; i zdálo by se, že z toho následuje, že ctihodný bratr není jakostně rozumný. To se dokazuje jeho důvodem: To co se klade za přísudek o někom dle bytnosti, neklade se o něm za přísudek dle jména; ale „rozumné“ klade se o ctihodném bratrovi za přísudek dle bytnosti, tedy neklade se o něm za přísudek dle jména a následovně není jakostně rozumný. Návěst dolejší jest správná, ježto rozumnost jest jakost jsoucí v onom ctihodném bratru, jak se zdá. Tedy důvod jeho neplatil. 2. zdálo by se, že jest nesprávná návěst dolejší, kteráž praví, že „Pán“ klade se dle bytnosti za přísudek o Kristu. Proti: Žádný vztah, který počíná býti, neklade se dle bytnosti za přísudek o podstatě věčné; tedy ani býti pánem o Kristu, ježto býti pánem jest vztah, který počíná býti, a Kristus jest podstata věčná. Dále kladu ctihodnému bratru toto tvrzení: „ty připouštíš: Kristus jest člověk božský“; to-li připustí, ježto možné to jest, tvrdím mu totéž. Popře-li to, pak popírá položené ve formě položeného tvrzení, o kterémž ví, že jest to takové: tedy odpovídá špatně. Připustí-li tvrzení ono, pak mám, že sám připouští, „Kristus jest člověk božský“ a sám připouští, leč „protože nutno je připustiti“, tedy tvrzení to dlužno připustiti a úsudkem dlužno je prostě popříti; tedy tvrzení to dlužno připustiti i nepřipustiti, což uzavírá formálně protimluv. A opět praví: »Vše, co jest, co nebylo dříve, nazývá se učiněným«. Proti: nic není, co nebylo dříve, neboť cokoliv položíme, že jest, to buď jest učiněné nebo neučiněné. Jest-li to druhé, jest to Bůh, který byl dříve než učiněné; jest-li to však učiněné, tedy byl to život v Bohu, neboť vše, což učiněno jest, v něm život byl. (Jan, kap. 1.) Mimo to: Vše, co učiněno jest, počalo existovati: ale aby Bůh člověkem byl, to jest učiněno, tedy aby Bůh člověkem byl, to počalo existovati. Vyšší návěst

jde ze slov ctihodného bratra v důkaze a nižší dovozuje se takto: Aby Bůh byl člověkem, to jest, avšak není to od věčnosti, aby Bůh byl člověkem, jako není Bůh od věčnosti člověkem; tedy aby Bůh byl člověkem, to jest učiněno. Závěrek jest znám také z jeho důkazu a dále, aby Bůh byl člověkem, to jest učiněno: tedy, aby Bůh byl člověkem, to počalo býti; ale totéž jest, aby Bůh byl člověkem, a Bůh člověk: tedy Bůh člověkem počal býti, což jest proti 1. důsledku 1. úsudku 3. článku, který praví: »Ačkoliv Bůh jest učiněn člověkem, přece nikdy Bůh člověkem nepočal býti«. A tolik v krátkosti budiž proti výkladu ctihodného bratra Petra Mangolta, jehož rozřešením žádám si býti poučen.

4. Nyní proti důst. mistru Mikuláši Stoerovi, zřízenému bakaláři svatého bohosloví, jest krátce dovoditi; on praví v 1. úsudku 2. článku: „Mluvíme-li o naprosté moci, mohla každá osoba božská se vtělití.“ Proti: ona naprostá moc nebyla umenšena, tedy ještě po vtělení Synově může se každá osoba vtělití. Položme tedy, že osoba Otcova se vtělila; to-li položíme, bude pravda, že Otec se vtělil a podobně bude pravda „Syn se vtělil“ a pravda bude i slovo Křesťanova ve 14. kap. evangelia sv. Jana: »Otec větší jest nežli já«, jelikož každá pravda s pravdou souhlasí. Ale položíme-li ono první, nebude Otec větší Krista, ježto se strany osobnosti v božství jsou si rovni a se strany přijaté přirozenosti jsou si podobně rovni, nebo nutno položití nerovnost důstojnosti v přijatých přirozenostech. První nikoli, jelikož pak Kristus a následovně Bůh byl by lhářem, a v druhém nelze přiřknouti důvod, leč by mistr můj ráčil jej laskavě jasně vyložiti. A tu mohlo by se uvéstí, že nadarmo jest veškerá moc, k jejíž konu nikdy nedojde. Ale to, aby se kterákoliv osoba vtělila, jest moc, k jejíž konu nikdy nedojde: tedy atd. Vyšší návěst jest z Filosofova a závěrek jest dobrý; nižší pak, myslím, mistr popíráti nebude.

Dále praví v důsledku o moci zřízené „ne každá osoba mohla se vtělití“. Proti: každá naprostá moc boží jest moc zřízená, ježto každá z oněch jest jediná boží a nejprostší boží bytnost, a ne jedna prvnější nebo menší druhé, ježto obojí jest věčná a nekonečná. Tedy jestliže z moci zřízené mohla se osoba Synova vtělití, mohla to i každá jiná osoba božská; a podobně: mohla-li se vtělití z moci naprosté, mohla to i ze zřízené: a tak úsudek druhý ruší první a naopak, a důsledek bude podobně nesprávný.

Dále, proti úsudku druhému dovozuje se takto: Bůh jest člověk, tedy veškeren Bůh je člověk; závěrek platí od tvrzení neurčitého v látce přirozené k jeho obecnému, ježto přísudek jest o podstatě podmětu, jako v tomto: Kristus jest člověk, kteréžto tvrzení jest jedinečné vzhledem k onomu; a nelze říci, že jest v látce nemožné, ježto jest správné kladné, v němž přísudek jest týž jako podmět, ani v látce nahodilé, ježto ani případnost, ani vlastnost neklade se za přísudek o podmětu. Ale připustíme-li dolejší návěst, následuje: Veškeren Bůh je člověk; a osoba Otcova jest Bůh;

tedy osoba Otcova je člověk, a nejinak, leč vtělením, leč by snad mistr chtěl upustiti od látky, chtěje připustiti v podobenství, že Bůh Otec jest člověk.

Dále klade druhý úsudek třetího článku tento: „Bezprostřední čas po hříchu člověka nebyl náležitý k vtělení Slova.“ Proti: veškerý čas uzavřevý mezi prvním okamžikem po hříchu člověka a posledním okamžikem vtělení, kteréžto okamžiky uzavírají nebo uzavíraly onen čas, byl náležitý k vtělení, neboť v onom čase se vtělil. Ale onen čas byl bezprostřední po hříchu člověka, jak známo, ježto žádný jiný čas nebyl uprostřed mezi hříchem prvního člověka a oním časem. Jest tedy úsudek nesprávný. Dále klade 1. úsudek 4. článku tento: »Nebylo prostě nutno, aby přirozenost lidská byla obnovena.« Proti: prostě nutně mohl Bůh přirozenost lidskou obnoviti a prostě nutně chtěl ji obnoviti; tedy bylo prostě nutno, aby přirozenost lidská byla obnovena. Vyšší návěst jest známa, nižší se dovozuje: od věčnosti chtěl ji obnoviti a nepočal chtít; tedy prostě nutně chtěl. A ježto k prostě nutné moci boží a k prostě nutnému chtění následuje prostě nutně účín: tedy k návěstem již vyloženým následuje ta, že bylo prostě nutno, aby přirozenost lidská byla obnovena: jest tedy úsudek nesprávný.

Proti 2. úsudku 4. článku a třem jeho důsledkům, kterýž úsudek praví, že přirozenost lidská nemohla býti obnovena žádným stvořením, proti: Bůh mohl dovoliti pouhému člověku Adamovi, který odvrhl přirozenost lidskou, aby za ni dosti učinil, ježto toto neobsahuje odpor, nebo obsahuje-li jej, vyložíž to mistr můj a odvodíž, ježto jinak úsudek s připojenými důsledky zůstane nemožný nebo při nejmenším pochybný.

Dále člověčenství a ne božství Kristovo dostatečně si zasloužilo obnovení lidského pokolení, a člověčenství Kristovo jest pouhé stvoření, tedy pouhé stvoření bylo dostatečným lékem pokolení lidského. Závěrek jest známý, podobně i nižší návěst; návěst vyšší se dokazuje: Neboť člověčenství Kristovo s kázáním, utrpením a ostatním, co mělo do sebe zasloužilo se služebně, a ne božství, ježto toto nesloužilo aniž trpělo. Jest tedy vyšší návěst správná a následovně přirozenost lidská mohla býti obnovena nějakým stvořením. A k návěsti dokázaného jest ono slovo Spasitelovo ve 20. kap. evangelia sv. Matouše: »Jako i Syn člověka« atd. Tolik jest v krátkosti řečeno proti závěrům ctihodného mistra, a hodlám rád přijmouti poučení.

5. Nyní proti důstojnému bratru Janovi, bakaláři svatého bohosloví, dlužno se opřít, kterýž klade 1. důsledek 1. úsudku tento: »Z pevného přilnutí rozumu nelze dovoditi jistotu vědění.« Proti: z pevného přilnutí rozumu Kristova dovozuje se jistota Kristova vědění; tedy z pevného přilnutí rozumu dovozuje se jistota vědění: tedy lze ji dovoditi. Obě dolejší návěsti platí od podřazeného k jeho nadřazenému bez překážky. Návěst hořejší se dokazuje ze slov 6. kap. 1. listu ke Korintským: »Ten pak,

kdož se připojuje Bohu, jeden duch je s ním« a pak podložením: Ale Kristus se připojuje k Bohu, tedy jeden duch je s ním. Ale připustíme-li návěst nižší, jest patrné, že se připouští přilnutí Kristova rozumu: tedy jistota vědění Kristova z přilnutí k Bohu. Dále z pevného přilnutí rozumu vyplývá jistota tohoto úsudku: „Každý člověk je schopen smíchu“, a podobně tohoto: „Každý člověk, setrvá-li konečně v milosti, zaslouží si odměny“: tedy i vědění. Závěrek platí, ježto všeliký úsudek dokázaný z prvních pravých bezprostředních příčin jest vědění „z přezvedu“; návěst hořejší se dokazuje: z pevného přilnutí rozumu k těmto návěstem: „Vše rozumné jest schopné smíchu“ a „každý člověk jest rozumný“, vyplývá s jistotou toto vědění: „Každý člověk je schopen smíchu“: tedy . . . Podobně z pevného přilnutí k těmto návěstem: „Každý člověk dobrý zaslouží si odměny“, ale „každý člověk, setrvá-li konečně v milosti, jest člověk dobrý“, dovozuje se to vědění, že každý člověk, setrvá-li konečně v milosti, zaslouží si odměny. Vyšší návěst diktuje veškerá filosofie a veškerý pravý zákon, a nižší kladé Učitel nejlepší a tak Bůh v 10. a 24. k. p. evangelia sv. Matouše. Ale k oběma těm návěstem lne a má lnouti rozum. Tedy atd. — Dále kladé 2. úsudek tento: „Třebaže zevnějšek víry jest zevnějšek pevný a jistý jistotou nezměnitelnosti, přece zevnějšek víry bude zrušen v království věčné jasnosti.“ Proti: cokoliv jest, bylo neb bude, to nebude zrušeno od Boha, jenž jest království věčné jasnosti, tedy ani zevnějšek víry, ježto on jest, byl neb bude. Závěrek a návěst nižší jest známa; ale vyšší návěst se dokazuje: Vše, co jest, bylo neb bude, jest Bohu přítomno, jak praví svorně svatí a filosofové, proto, že Bůh jest prostě to první, tedy přede vším jiným; a ježto jest prostě to poslední, tedy jest po všem jiném, a nemůže míti do sebe minulost nebo budoucnost, jelikož nemůže ochabnouti očekáváním věci budoucí nebo toužením na věci minulé. Následuje, co bylo dokázati, a následovně, že nesprávný jest důsledek, řkoucí „zevnějšek víry nikterak nepotrvá ve vlasti“, neboť potrvá, přítomný Bohu ve vlasti, tedy nějakým způsobem potrvá. Dále potrvá v účelné své příčině, t. v odměně, tedy nějakým způsobem. Dále potrvá ve známosti jasného názoru, až pozná blažený, že pro onen zevnějšek víry takto jest odměněn.

1. důsledek 3. úsudku praví: »Tento závěrek „víře lze nevěřiti, vědění však nelze nevěřiti“ neplatí, tedy vědění jest jistější víry.« Proti: dolejší návěst právě řečeného závěrku jest nutná; tedy následuje k čemukoliv dle obecného pravidla. Dále, protiklad protimluvný dolejší návěsti onoho závěrku jest nemožný a návěst hořejší jest správná; tedy odporují atd. Dále jest nemožno, aby bylo tomu tak, jak následuje z hořejší návěsti onoho závěrku a aby zároveň bylo tomu tak, jak se značí dolejší návěští; jest tedy závěrek dobrý, protože dolejší návěst jest nutná. To jest patrné, ježto vědění (znalost) Boha jest nutně jistější víry: tedy vědění jest jistější víry. Jiných odvození pro krátkost pomíjím.

Proti 1. úsudku 3. článku, jenž praví: »Třebaže dokonalý bohoslovec a nejhoupější babka za stejnosti ostatního mají nesporné poznání zde na světě, přece ve vlasti babka ta tak dokonale pozná božskou bytnost, jako ten bohoslovec.« Proti: tento úsudek jest předně pochybný, ježto není o žádné nejhoupější babce ověřený; tedy úsudek tento není zvěděný a následovně nemá bratr ten o něm vědění. Dále položíme, že by úsudek tento nastoupil v bytí takto: nejhoupější babka poznává tak božskou bytnost, jako bohoslovec; to-li položíme jest nejhoupější babka moudrá a následovně ne nejhoupější, ježto nikdo moudrý není nejhoupější. A naopak: ne nejhoupější jest moudré. Dále, kdyby bylo dovoleno užiti dětinství, chtěl bych, aby ctihodný bratr sestoupil pod tímto jménem bohoslovec v tomto tvrzení, nejhoupější babka by tak poznávala božskou bytnost, jako bohoslovec, i bylo by na sestupu patrné, že nejhoupější babka by tak jasně poznávala božskou bytnost, jako Kristus, a následovně by ji tak milovala: dolejší návštěv jest patrně nesprávná, tedy i úsudek. — A důvod, kterým ctihodný bratr snaží se dokázati své thema, nezdá se platiti. Neboť dovozuje se takto: »Tato babka bude míti ve vlasti tolik ze světla slávy, jako tento bohoslovec; tedy její rozum tolik je povýšen a zdokonalen od Boha, jako rozum tohoto bohoslovce.« 1. neplatí to, protože z budoucího nenáležitě usuzuje přítomné, řka »bude míti«, tedy »jest povýšen« a »jest zdokonalen.« Podobně položíme-li i to, že by dovozoval takto: »bude míti tolik světla«, tedy její rozum »bude tolik povýšen a zdokonalen« od Boha jako bohoslovcův, ještě neplatí důvod ten, jelikož pak by opět nejhoupější babka byla zdokonalena a povýšena tolik, jako Kristus, což jest nemožné. Protož jako nenásleduje: nejhoupější babka bude míti tolik peněz, jako žena opatrná, tedy bude se tolik radovati, jako žena opatrná. A jako nenásleduje: slabý na oči má tolik světla slunečního z osvětlení, kolik ho má člověk jasných očí, tedy slabý na oči jest tak dokonalý ve vidění jako člověk jasných očí, tak v thematě . . .

Důsledek 3. článku praví, »třebaže vůle může jasně viděný poslední cíl nemilovati, přece nemohla by jej nechtíti nebo nenáviděti.« Proti tomu budiž položeno v jsoucnost, že vůle poslední cíl jasně viděný nemiluje, a následuje, že není blažena a nemá nenávisti k poslednímu cíli, aniž ho nechce: tedy chtěním jest od posledního cíle a tak od nejvyššího dobra celkovitě odloučena. Jestliže však ne, pak chce onen cíl a to ne proti libosti, tedy s libostí, a následovně s láskou: tedy miluje poslední cíl, což jest proti hořejší návštěvi.

Tolik budiž řečeno s úctou a poučením důstojného bratra ana atd.

B.

PŘEDMLUVA.

Chtíce něco z chudoby a ze své . . .

1. Upustíme-li od rozdělení pro děti, lze sestaviti a vyložití text takto :

(My Mistr Petr Lombard, biskup pařížský,) chtíce (z duše si přejíce) vrhnouti něco (malého, chudého a slabého) ze své chudoby (výmluvnosti) a (také) ze své tenkosti (skrovnosti vědění) do pokladnice (do písma svatého) s chudičkou (vdovou, která obětovala dva šarty,) opovážili jsme se vystoupiti (dostoupiti) k místům strmým (k božím tajemstvím a nutnostem, a opovážili jsme se) konati (skládati) dílo (opírajíce se o pomoc boží) nad své síly ; stanovíce důvěru (naději) v dovršení (požívání, což jest totéž) a stanovíce odplatu (odměnu) práce (své) na Samaritánu (strážci Kristu), kterýž (Samaritán) vyňav (dav) dva peníze (starý a nový zákon, v nichž jeví se obraz krále Krista) na péči o položivého (poraněného v dobrech přirozených a oloupeného o dobra milosti a zanechaného na cestě) oznámil (slíbil) odplatiti (ve smrti a konečně v den soudný ve větší odplatě), cožkoli by (hospodář) nad to vynaložil (vydal nad daný obnos) všechno. Pravda připovídajícího (slibujícího) těší nás; ale nesmírnost (velikost) práce nás děsí. Prání (snažení) prospívati nabádá (vybízí), ale slabost (chudoba a tenkost) nedostatečnosti zrazuje (táhne zpět), kterouž (slabost) horlivost (zanícená láska) k dcmu božímu (církvi) přemáhá (překonává). A touto (horlivostí) planouce (rozplamenění) snažili jsme se opevniti nebo ukázati opevněnou štíty (důkazy a místy) věže Davidovy (svatého písma) svou víru proti bludům tělesných lidí (těch, kdo bloudí pro tělesné rozkoše) a lidí zvířecích, (kteří bloudí pro stísněnost svého rozumu,) a (také) snažili jsme se odkryti (ozřejmiti) skryté (tajemství) bohosloveckých šetření (otázek vzhledem k třem knihám) a rovněž (nad to) snažili jsme se podati zprávu o církevních svátostech (vzhledem k 4. knize) dle mírky (malé míry) svého vhledu (poznání). Nemohouce právem (spravedlivě) odporovati žádostem (přáním) snaživých bratří, naléhajících, (neustále prosících) abychom sloužili jazykem a písmem jich chvalitebným snahám v Kristu: kteréžto dvouspřeží (jazyk a písmo) láska (milování) Kristova pohání (povzbuzuje nebo pobádá) v nás. Ačkoliv nejsme na vahách (nepochybujeme,) že každá řeč lidské výmluvnosti byla podrobena (vydána) vždy pomluvě (falešné obžalobě) a odporu soupeřů (utrhačů), ježto nesouhlasí-li hnutí (snažení) vůlí (různých), jest v nesouhlase i (také) smysl duchů (rozumů nebo umů, neboť ze zloby ve snažení postává slepota v rozumu): a tak ačkoliv

(pročež jakkoliv) každé slovo pravdy (každé slovo pravdivé) jest dokonalé (posílené) umem, přece, ano lidem jiným (vzhledem k nevědomosti v rozumu) buď se zdá jiným (příčným) nebo se spolu líbí (vzhledem k zlobě v snažení — není divu), že blud nezbožnosti (nevěry, nevědomosti a zloby) vzpírá se (odporuje) pravdě buď neporozuměné (vzhledem k nevědomosti) nebo urážející (vzhledem k zlobě), a (také — není divu, jestliže) závist vůle se protiví (příčí nebo obrací proti); kterouž (závist nebo vůli utrhačů) bůh (ďábel, jenž jest bůh) tohoto světa (lidí světu oddaných) působí v těch synech nedověry (nevěry), kteří ani nepodrobují (poslušně) vůli umu ani nevynakládají (nepřikládají) snahy (prudkého milování) na učení (pravé), ale usilují (snaží se) přizpůsobiti slova moudrosti (svatého písma) k těm, která vysnívají (bludně věří) sledující (napodobíce) smysl (bludný) libosti (své), ale ne smysl pravdy (pravdivé věci), kteréžto (syny nedověry) nepravá (zvrácená) vůle vybízí (vyzývá) ne k vhladu (poznání) pravdy, ale k hájení libých (bludů nebo libých lidí); ne(mají) přání naučiti se pravdě, ale obracejí sluch (svůj) k bájm (zvědavým a marným) od té (pravdy). A těchto (synů nedověry) vyznání (úmysl) jest spíše vyhledávati libosti (své), než to, čemu jest se učiti (co jest hodno učení) a není (jich vyznání) přáti si (míti snahu) po tom, čemu jest se učiti (čemu jest hodno se učiti), ale přizpůsobiti učení (jiných a své) k tomu, čeho si přejí (k svým libostem; — takoví) mají smysl (zdání nebo vzhled moudrosti) v pověře (ve zbytečné nábožnosti nebo na povrchu). Ježto lživé pokrytství (lež zastřená předstírající pravdu) následuje (provází) nedostatečnost (nedostatek) víry, (neboť kdo jest nedostatečný u víře a tvrdí, že jest věrný, ten pokrytecky zastírá lež, ježto jest lhář v skutku,) jako zbožnost (pravé uctívání Boha) jest již (alespoň) ve slovech, kterouž (zbožnost) svědomí (zkažené) ztratilo, i (a — takoví) činí (způsobují) onu zbožnost všech (svých skutků) bezbožnou a předstíranou pro lež slov, nebo činí (ukazují, že) ona předstíraná zbožnost (jest bezbožná pro lež) všech slov; usilující (namáhající se nebo zamýšlející) porušiti... svatost víry (a tak víru svatou) i (a) vnášející (působíce nebo činíce) šimrání (potěšení) uším jiných (lidí) pod novým dogmatem (novým falešným učním) svého přání, kteříž (synové nedověry) stojíce o zápas (po zápase) válčí proti pravdě beze smlouvy (pokoje a věrnosti). Neboť (ježto) zatvrzelý (vytrvalý nebo tvrdošíjný) boj jest mezi tvrzením (potakáním) pravdy (u katolíků) a mezi obranou libosti (falešné u kacířů, pohanů nebo Židů), ona pravda se drží (trvající nepřemožena) a vůle bludu (pravdě opačného) chrání se (brání). Tedy (my mistr Petr) chtíce vyvrátiti nenáviděnou církev (shromáždění nevěrných) Bohu (nenáviděnou) a (také) chtíce zacpatí (zavřítí) ústa (štěkající) těmto (nevěrným soupeřům), aby nemohli (neměli moci) vylévati štávu (jed) nepravosti (nevěrnosti) na jiné (lidi), a chtíce povýšiti (vyzdvihnouti — proti bludu) světlu (slovo nebo učení) pravdy na svícen (v církvi), stloukli jsme (smalovali nebo

sebrali) spis (knihu tuto) v mnohé práci (vzhledem k duši) a potu (vzhledem k tělu) s pomocí (příspěním) božím (hlavně). Dále stloukli jsme (spis) ze svědectví pravdy, založených (podepřených) na věky a (položili jsme jej) rozlišený na čtyři knihy. V tom pak (spise — ty, čtenáři nebo posluchači), nalezněš příklady (vzhledem k viditelným věcem) i (a) učení (vzhledem k neviditelným) větších (doktorů, jako Augustina, Ambrože, Jeronýma, Hilaria a jiných); ve kterémž (spise) vyjevili jsme (ozřejmili) ošemetnost (úskočnost) ještěřčího (kacířského) učení čistým vyznáním víry, (a) obemkli (jsme, obsáhli) přístup (vstup) k pravdě, jež má býti znázorněna, a nesmísili (nevpletili jsme se) v nebezpečí bezbožného vyznání (nevěrnosti — a to jsme učinili) užívající klidné umírněnosti mezi obojím (mezi nesnadným a lehkým, mezi obšírným a krátkým). Avšak (tolik jako ale) jestliže kde (jestliže někde) náš hlas (náš výrok) zazněl s otcí, neustoupil od otcovských mezí (od cest svatých doktorů). Tedy tato práce (tato kniha prací složená) nemá se zdáti zbytečnou (neužitečnou) leckomu línému (nepocvičenému) nebo mnoho učenému (pilnému nebo vědovému), ježto (protože — ona práce, t. j. kniha prací složená) jest potřebna (užitečna) mnohým nelenivým (dobromyslným a pilně studujícím) i (a — ježto jest potřebna) mnohým neučeným, (kteří neviděli výroků písma a doktorů), mezi kterýmiž (neučenými) potřebna (jest) i mně; (ježto) svinuje (dohromady vine a tak spojuje) v krátkém spise výroky (soudy) otců s přiloženými svědectvími jejich, aby hledajícímu (něco z látky víry) nebylo potřebí (příhodno) otvíratí (zpřevracetí) velké množství kněh, kterémuž (hledajícímu) shrnutá krátkost (shrnutá krátká kniha) předkládá (hotově — to, co se hledá) bez práce (těžké). Avšak (ale — já, mistr Petr) přeji si netoliko zbožného čtenáře, ale i svobodného (toho, který jest ve svobodě Ducha božího) oprávně v tomto spise, nejvíce, kde hluboká otázka pravdy se projednává, kterážto pravda kéž by měla tolik vynálezců (k hájení), kolik má odpůrců! Avšak, (tolik jako ale) aby snáze se naskytlo, co se hledá (v tomto spise), předeslali jsme (napřed položili) názvy jednotlivých (všech) kněh, kterýmiž (názvy) rozlišují se kapitoly.

2. To jest složení a výklad předmluvy, kterýž rozlišuje v části, má čtenář o každé části slovička šíře si vysvětliti. Ku příkladu řka, že „pokladnice“ (*gazophilacium*) jest schránka na peníze nebo schrána na bohatství. A proto jest složena z perského a řeckého: neboť jmenuje se od *gaze*, což v perštině znamená bohatství, nebo v latině „thesaurus“ (poklad), a z řeckého *philaxe* (nebo *philaxion*), t. j. ochrana, nebo latinsky „servare“ (chrániti). A nalézáme v písmě svatém trojí pokladnici: 1. Musach, kteráž byla určena k obětem králů, jak stojí v 16. kap. 4. „Knihy královské“, kde se praví: »Musach (zastření) také sobotní« atd.; 2. byla k o r b a n nebo k o r b o n a, kteráž byla na dárky kněží dle 27. kap. evangelia sv. Matouše: »Neslušíť jich« atd.; 3. byla na oběti lidu a obecného národa dle 21. kap. evangelia sv. Lukáše, kamž mnozí kladli mnoho

a jakás vdova dva šarty; k té pak vdově přidružuje se mistr Petr, chtěje vrhnouti něco do společné pokladny, co by celému národu mohlo něco málo prospěti a napomáhati. Práví také někteří, že v Musach sobotní vkládaly se oběti sváteční. Korban pak hebrejsky jest tolik, co slib; praví tedy, že v korbanu byly vrhány oběti zaslíbené, ale v gazophilacium oběti dobrovolné; v thematu však pokladnice znamená písmo svaté, v němž jsou ukryty poklady moudrosti a vědění božího, jimiž duše se obnovuje. A proto v 33. kap. Izaiáš se praví: »Bohatství« atd.

Pak praví se doslovně ‚položivého‘, t. j. z pola mrtvého. Ten pak nazývá se položivým podle těla, či půle těla jest mrtva a druhá živa — a tak nebéře se to v thematu. Jiným způsobem zve se položivým ten, kdo jest v těle mrtev, ale v duši živ, jako již jest svatý Petr a jako byl Kristus ve svatém třídění, jehož tělo leželo mrtvo v hrobě a duše žila v ráji — a takto opět nebéře se to v thematu. Ale třetím způsobem jest položivý ten, či jedna část, totiž duše, jest mrtva, protože hříchem smrtelným zbavena jest milosti Ducha svatého, kterýžto Duch oživuje duši jako duše tělo, druhá však část, t. tělo, žije: tímto způsobem byl člověk jakýs, sestupující s Jeruzalema do Jericha, poraněn v dobrech přirozených, oloupen o dobra milosti a zanechán od lotrů, t. j. od zlých duchů, položivý; a tímto způsobem pojímá se to zde v textu jako v 10. kap. evangelia sv. Lukáše. Celkovitě však mrtví jsou nyní v pekle zatraceni, avšak po dni soudném všichni, kdož dojdou spasení, budou celkovitě živi, ale všichni, kdož budou zatraceni, budou na věky položivi, ježto živi v trestném těle a usmrceni v duši.

Pak potom se praví ‚věže Davidovy‘. Davidova věž jest písmo svaté, kteréž jest toho Davida, t. j. Krista, který jest silný, kteroužto věž na sobě úhelném kameni a prvním základu, nad nějž nikdo nemůže položit jiný dřívější nebo lepší, sdělal a podložil v živém smyslu slova; pak položil allegorický (smysl), dále položil tropologický čili morální, což jest totéž, a nejvýše položil anagogický, aby tak člověka od pozemských k nebeským věcem vyzdvihl.

Dále praví se doslovně ‚dvouspřeží‘. Dvouspřeží nazývá se vůz, mající toliko dvě kola a zde běře se přeneseně. Protož láska jest jako vozka, písmo svaté jako kůň, písmo a jazyk jako dvě kola; v thematě mistr nazývá lásku jaksi vozkou, řka: ‚láska Kristova nás pohání‘, a písmo s jazykem jaksi dvěma koly.

Pak dále praví se doslovně ‚pomluvě‘. Pomluva podle Jeronýma jest falešné připsání zločinu. Proto praví: »Pomluva jest« atd. A pro tyto jednotlivosti pravil předchůdce Kristův žoldněům: »Žádného neutiskujte« atd. (Lukáš, kap. 3.)

Potom praví se ‚Bůh tohoto světa‘. Jest věděti, že Bůh předně a hlavně praví se podle bytosti, jak jest vševědoucí, všemohoucí a nejvyšší dobrý; jako tam v 6. kap. Deuteronomia: »Slyš, Izraeli!

Hospodin Bůh náš, Hospodin jeden jest«, rozuměj: toliko. Někdy praví se dle údělu, jako v žalmu: »Řekl jsem já byl: Bohové jste«; někdy dle konání zázraků, jako tam: »Aj, ustanovil jsem tě za Boha Faraonovi«; někdy zneužitím, nebo toliko přezdívkou buď ze strany člověka, který pro sebe zneužívá stvoření jako Boha, nebo ze strany ďábla, který usiluje přivlastnit si boží počtu, a obojím tímto způsobem praví se ďábel ,bohem tohoto světa', t. j. lidí světsky žijících, ježto on koná v nich zlo, a oni jsou mu poddáni, jako Bohu svému. Líbí-li se však komu, může také vykládati, že Bůh všemohoucí, který jest Bůh tohoto světa, koná to dopustně, ježto dopouští, aby oni konali.

Praví se také doslovně ,pravdě urážející'; bere se v pochybnost, zda pravda uráží. I zdálo by se, že nikoli, ježto všichni lidé přejí si přirozeně poznati pravdu. Také Augustin ve spise ,O pravé nábožnosti' praví, že pravda jest světlo, ale světlo se všem líbí, ba ježto pravda co do bytí jest dobrá, neuzavírajíc pojem zla, tedy nelze ji mít v nenávisti. Jest věděti, že pravda jedním způsobem jest rozvažována ve vlastní přirozenosti podle sebe samé, a tak přirozeně každý ji miluje; jiným způsobem podle svého účinu, který jest ozřejmovati zlobu, a pro tento účín pravda jest nenáviděna zlými a příležitostně je uráží. Odtud jako světlo libé jest očím zdravým, které ani neuráží, tak nelibé jest očím nezdravým, a ty uráží. A ježto zlí jsou očima, t. j. rozumem a snažením nezdraví, proto nenávidí pravdu a proto praví Světlo a Pravda v 3. kap. evangelia sv. Jana: »Kdož zlé činí, nenávidí světla« atd.

Dále praví se doslovně ,pravdě neporozuměné'. Jest věděti, že někdo nerozumí dané pravdě buď proto, že nechce následovati písma jako Žid, nebo proto, že nechce následovati umu, nebo proto, že pohrdá učením se od jiných, důvěruje vlastnímu náhledu, anebo proto, že ze zloby protiví se pravdě. Těchto způsobů dotýká se mistr doslovně.

Dále praví se doslovně ,v p o v ě ř e'. Pověra, jak praví ,Výklad', na 2. kap. listu ke Kolossenským, jest nadbytečná faleš, kde není žádné užitečnosti. Haimo praví: »Pověra jest nadmíru předstíráva zbožnost.«

Dále praví se ,dogma', t. j. učení falešné zatvrzele hájené. Proto onen ,dogmatizuje', kdo nějaké učení falešné svatému písmu přičně dotvrzuje.

Dále se praví ,církev zlomyslných', jež jest shromáždění všech majících zatracenu býti, jako naproti tomu církev svatě žijících jest shromáždění všech věrných majících spasenu býti, kteráž nazývá se katolickou, t. j. všeobecnou, obsahujíc bojující, trpící a vítěznou. Jako církev zlomyslných obsahuje církev bojující ďáblem a již bolestící a přemoženou v pekle, hlavou církve svatě jest Kristus, hlavou církve zlomyslných jest ďábel. Církev Kristova est tělo Kristovo tajemné, t. j. nám nyní skryté, na kterémž těle nemají věčně údělu ti, kteří mají býti zatraceni, ale jsou jako vředy

šlemy a lejna, kteréž v den soudný konečně se svými smrady a neřády budou od těla Kristova odděleny. Ona však církev zlomyslných nyní vlévá smrad zlého příkladu a jed falešného učení, kteréž mistr v přítomném usiluje vyvrátiti, aby jed nerozlil se v údy církve Kristovy.

DISTINKCE I.

1. Starého a nového zákona obsah . . .

Položiv předmluvu přistupuje mistr k traktatu. Krátký úhrn celé této distinkce jest povšechně ten: Mistr klade sedmero: 1. jest povšechné rozdělení, jímž celý obsah písma svatého rozděljuje se na věci a znamení, 2. jest určení nebo výměr oněch členů, ježto ,věc' v přítomném nazývá se to, co nic jiného neznamená, ,znamení' pak to, co nějakou věc znamená; 3. jest poddělení věcí na věci, jichž jest užívati, a ty jsou stvoření, a na věci, jichž jest požívati, což jest stvořitel, Otec i Syn i Duch svatý; 4. jest, že se namítají některé pochybnosti a jsou řešeny, pravíme-li, že plně a dokonale požívání věci jest ve vlasti, ale požívání naděje, která jest nedokonalá, náleží svatým zde na světě; 5. jest 1. otázka a její rozřešení, že není požívati lidí ale toliko Boha, který toliko konečně těší vůli, sytí a uspokojuje; 6. jest 2. otázka a její určení, že není požívati ctností, ježto jakkoliv pro sebe samy jsou žádány, přece k cíli poslednímu jsou zřizovány; 7. jest doslov nebo zopakování, kterýž není vlastně náhled, ale souvislost jednoho náhledu s druhým.

2. A toto jest jasno z těchto veršů:

A věc a pak znamení — dva jsou učení toho údy:
Věc nic neznamená, znamení pak naznačujet věc;
Lze stvořeného užít — věci tvůrčí však se požívá;
Plně věci v vlasti z částí naděje zde požíváš;
Rciž, že lidí nikoliv, leč tvůrce jenom lze požívat;
Ježto požívá nás zbožný, stvořitel však užívá.
Ač pak ctností těší, přece nesmí jich se požívat.

Protož v těchto verších klade se ,A' na označení první distinkce, jako A jest první písmeno abecedy a pak ostatní ukazuje od povšechného tohoto ,A' t. j. distinkce první.

3. I jest věděti, protože *distinkce pojednává* o věcech a znameních, že znamení dle Augustina jest věc, která pro vzhled, jež vtiskuje smyslům, činí, že něco jiného z ní přichází v seznání, kterýžto výměr sestruje se takto: Znamení jest věc, která činí, že z ní něco jiného, t. znamenáné, přichází v seznání pro vzhled, který vtiskuje (rozuměj: smyslu nebo rozumu). A z toho jest patrné, že veškerá čitelná případnost jest znamení svého podmětu, kterýž

utváří, ježto každé takové činí, že podmět jeho přichází v seznání pro čitelný vzhled, který vtiskuje smyslu. Proto správně se praví, že podstata jest čitelná, t. j. smyslem vnímatelná, případně, t. j. prostřednictvím případnosti, jakožto znamení dříve čitelného. Podobně správně praví Aristoteles, že případnosti z veliké části přispívají k poznání, že něco jest (t. j. k poznání podstaty): ježto otážíme-li se člověka, co jest toto, ukázavše na bílou zeď, odpoví správně, že jest to zeď, a tak podstata obílená. I jest patrné, že veškerá případnost znamená podstatu, jejíž jest případností, ne však z uložení lidského, ale z vlastnosti své bytnosti nebo svého bytí. A proto jest trojí znamení: První z přirozenosti, 2. z ustanovení lidského, 3. z ustanovení božského. Z přirozenosti jako teplo (jest znamení) samého ohně nebo neprostředného podmětu, červánky večerní (jsou znamení) budoucího jasna. Pročež praví Spasitel v 16. kap. evangelia sv. Matouše. »Když bývá večer, říkáte: Jasno bude, nebo se červená nebe« a podobně zelená-li se listí jest to znamení blízkého léta, dle 24. kap. téhož evangelia. Znamení z ustanovení lidského, jako hlas nebo písmo dle libosti ustanovené, a podobně kruh znamenající víno, kříž smrt nebo med. Znamení z uložení božského, které jmenuje se svátostné, o němž hlavně v přítomném jest úmysl, jest jako měděný had, pověšený na šibenici, Jonáš jsoucí po tři dny v břiše velryby, manna krmící lid na poušti a tak mnohé; a tyto věci nazývají se znamení nebo svátosti starozákonní, z nichž některé jenom naznačovaly, ale silou nepřispívaly, jako obětovati se solí; jiné naznačovaly, a silou přispívaly, jako obřízka, jež prvotní hřích snímala, a budoucí křest, kterýž hřích snímá a vlast otvírá, označovala. Znamení pak evangelická, t. j. svátosti, znamenají i silou hodně je přijímajícím přispívají, ježto uvnitř napornáhají a připravují, jak podotýká mistr doslovně. O kterýchžto znameních hlavně ve 4. děje se určení.

4. *Úsudek 1. distinkce 1.* jest tento: Celé svaté písmo jak staré tak nové jest o věcech nebo o znameních. I dokazuje jej mistr z míst z písma. Uměm dokazuje se takto: veškeré učení jest o věcech neb o znameních, ale celé písmo svaté jest učení, tedy úsudek správný. Návěst hořejší známa a dolejší podobně.

Úsudek 2.: Všelike znamení jest věc, a ne obráceně. Dokazuje se: není-li žádné věci, není žádného znamení, ale ne obráceně: jest tedy úsudek správný, co do první části. Ale co do druhé, t. ne obráceně, se dokazuje: ježto ne každé věci jest používáno k znamenání jiné z ustanovení lidského, jako kamene (k znamenání) dřeva. Ale řekl bys 1., že každá věc jest znamení, ježto všeliký tvor jest jaksi stopa stvořitele. Praví se, že jest to pravda, ale ne z ustanovení lidského. Dále bys řekl, kterak jeden člen rozdělujících kladě se za přísudek o druhém, což nemá býti? Praví se, že nikoli. Neboť zde se rozděluje věc na věc, které se nepoužívá k znamenání něčeho, jak praví mistr, a na znamení, jehož užití jest v znamenání; a tyto nejsou kladeny za přísudky správně o sobě na-

vzájem. Ale kde se praví: každé znamení jest věc, tam klade se za přísudek věc, jak jest celek a ne část rozdělující.

Úsudek 3: Dříve jest pojednati o věcech a potom o znameních. To dokazuje mistr a tak pojednává v prvních třech knihách o věcech, a ve čtvrté o znameních.

Úsudek 4: Věci jsou v mnohonásobném rozdílu, ježto jedny jsou, jichž jest požívati, jako Otec, Syn a Duch svatý, druhé, jichž jest užívatí, jako všechno stvořené.

Úsudek 5: Toliko Bůh jest ten, jehož jest požívati, Otec i Syn i Duch svatý; a každé osoby jest požívati jedním požíváním jako všechny ony tři osoby jsou jediná jednoduchá bytnost a cíl prostě poslední a jeden, jehož konečně jest požívati.

Úsudek 6: Věci, jichž jest užívatí, jsou svět a části jeho: to jest patrné z výměru pojmu užívatí, ježto všechny ony věci jest v užití přenéstí k tomu, čeho jest požívati. Odtud užívatí jest přibrati účel v mohutnost vůle t. j. vůlí obsáhnouti pro poslední cíl.

Úsudek 7: Každý, kdo v naději požívá, jaksi užívá. To jest patrné, protože každý takto požíváje přibírá něco v mohutnost t. j. obsáhne dobrou vůlí: jest tedy úsudek správný.

Úsudek 8: Na tomto světě požíváme toliko v naději, ježto naše žádostivost není do konce nasycena.

Úsudek 9: Člověk nemá požívati člověka, ježto ani sebe, ani jiného pouhého člověka.

Úsudek 10: Bůh nás nepožívá, ale užívá, ne k svému, ale k našemu užitku; ale my užíváme věci ku svému užitku pro Boha.

5. Totof jest úhrn celé 1. distinkce, o němž běže se v pochybnost.

Zdali nějaké pouhé stvoření může býti předmětem zřízeného požívání? Dovojuje se, že ano, ježto vidění, jímž svatý vidí božskou bytnost, jest pouhé stvoření, a ono vidění jest neprostředný předmět požívání; jest tedy otázka správná. Návěst hořejší známa jest ze sebe samé, dolejší se dokazuje neboť neprostředný předmět požívání není Bůh, ale nějaký kon, jímž ten Bůh od svatého jest dosahován: ale onen kon jest vidění Boha. Ježto tedy požívání jest potěšení, jímž odpočívá vůle na něčem, jako na cíli, a toto potěšení nepadá neprostředně na věc dosaženou, kteráž jest cílem, jako ku příkladu cíl lakomcův jsou peníze, jehož vůle neprostředně padá na dosažení peněz, tak vidno jest na základě stejného, že neprostředný předmět požívání, na nějž padá vůle, jest vidění, jímž svatý vidí Boha. — Potvrzuje se: člověčenství Kristovo jest pouhé stvoření, a ono může býti předmětem zřízeného požívání, ježto jest nekoněčné dobroty z důvodu osobní jednoty: jest tedy úsudek správný. A tento důvod viditelně platí na základě slov Spasitelových v 17. kap. evangelia sv. Jana, kde dí: »Totof jest pak věčný život, aby

poznali tebe samého pravého Boha, a kteréhož jsi poslal »Ježíše Krista«, t. j. člověka určeného k spáse pokolení lidského. Jest-li tedy život věčný, — a tak požívání — poznati člověka Ježíše Krista, následuje, že člověk Ježíš a tak člověčenství jeho jest předmět zřízeného požívání. — 3. takto se dovozuje: Tajemné tělo Kristovo jest pouhé stvoření, a toho jest požívati; tedy úsudek správný. — Dále 4. takto: Kladu, že by Petr neuměl rozeznávatí mezi Jakubem větším a mezi Ježíšem Kristem, a miloval by Jakuba nade všechno, věře, že jest Ježíš Kristus. To li položíme, vidno, že Petr požívá Jakuba, ježto nepřemožitelná nevědomost ctnosti záslužně nevyklučuje. Neboť Petr nepřemožitelně věří, že užívá Krista a ne Jakuba. Proto v případě onom dovozuje se takto: Tohoto požívá Petr a tento jest Jakub, tedy Jakuba požívá Petr. Podobně může se dovozovati o andělu pekelném, přetvoří-li se v anděla světla. Naopak jest mistr a svrchu řečené, ježto k ničemu vyjma první a poslední cíl nelze se láskou konečně toliko pro to samé. A ježto žádné pouhé stvoření není ono poslední, ježto žádné takové není Bůh podle bytu, tedy otázka jest nesprávná.

Ježto znesnadnění a příčnost doktorů jest v tomto, t. čí síle náleží požívati, a jedném se zdá, že síle rozumné, jiným však, že síle volní t. j. jeho vůli, kteráž uspokojuje se konečně v nejvyšším dobru, protože jest poznamenati, že síly té duše jsou tři, t. rozumná, jež jest rozum, žádostná, jež jest vůle, a vznětlivá, jež jest síla hybná. Zevněšek však, t. j. jakosti vlité těmto silám, nesnadno hnutelné od podmětu, jsou úměrně tři: 1. víra v rozum, naděje ve vůli, láska ve vznětlivé čili v hybné síle. A z těchto sil a zevnějšků vycházejí činnosti, t. poznání z rozumu a z víry, důvěra nebo důvěřiti z vůle a z naděje, milování ze (síly) vznětlivé a z lásky. Těchto pak všech (t. sil, zevnějšků a konů) předměty jsou shodné tři, t. pravda onoho rozumu víry a poznání, dobro oné vůle naděje a onoho konu důvěřiti, a převysoké: čest nebo potěcha oné síly vznětlivé nebo hybné a oné lásky a její kon t. milování. Všechny pak ony síly, zevnějšky a kony zpodmětují se na osobách; a jaksi zvláště rozum, víra a poznání na kazatelích, kterýmž náleží hlavně poznávatí pravdu a učiti, jak pravil Spasitel prvním kazatelům evangelia v 13. kap. Matoušově: »Vám dávno jest znáti tajemství« t. j. poznali přímo skrytou pravdu, ostatním však v podobenství. A v 16. kap. evangelia sv. Jana: »Když pak přijde ten Duch pravdy, uvedeť vás ve všelikou pravdu,« t. církvi potřebnou. Avšak čistá vůle, naděje a důvěřivost zpodmětňují se hlavně na pannách pro dobro, jehož usilují v zdrženlivosti dosáhnouti. A vznětlivá síla, láska a milování zpodmětňují se na mučednících, kteříž pro dobro převysoké, čestné a těšící onu sílu vznětlivou nebo sílu hybnou nejmírněji uvedli na mírnost. Proto a odtud pje církev: »Meči Jsou vraždění« atd. A o prvním a největším mučedníku, t. Kristu, praví se v 53. kap. Izaiáše: »Jako beránek« atd. Z toho všeho dále jest patrné, že k dokonalému požívání vyžaduje se

hlavně 6 věcí: 1. jest osoba, 2. síla, 3. kon oné síly, jako poznání, 4. jest předmět, 5. jest potěšení, 6. jest uspokojení. Příklad: Petr jest osoba, jeho vůle síla, kon chtění, nebo jeho rozum poznání, předmět bytnost božská, jež jest nejvyšší dobro, v němž jest potěšení, a naposled konečné uspokojení. Proto toto tré: poznání, potěšení a uspokojení, tak stýkají se k požívání, že poznání neodnáší se k bytnosti požívání vnitřního, ale předchodně vnějšího; potěšení však, jako rod, ježto všeliké požívání jest potěšení, a ne obráceně, uspokojení pak stýká se jako rozdíl bytný nebo je opisující, a proto požívání nemůže býti bez potěšení a bez pokoje jako bez rodu a bytného rozdlu, kterých skutečně se vyžaduje k jeho (požívání) bytí. Ješto tedy poznání není bytně potěšení, a naopak proto, že poznání odnáší se k síle postřehové, potěšení však k žádostivé, požívání není bytně poznání, třebas ho předem vyžaduje předchodně, jako i potěšení, tedy požívání je potěšení, a kterékoli, ale uspokojující posledně žádostivost. A k tomu zní Augustin, právě v 10. kap. „O Trojici“, že požíváme poznaneého, v němž vůle potěšena pro ně (t. j. poznané) má pokoj (t. konečně v onom). Z toho jest dále patrné, že požívání jest vlastně kon vůle, ačkoli všechny síly duše ve vlasti dojdou odměny, jak praví Bonaventura, s nímž shoduje se Scotus zde v kap. 12. Jest také věděti, že významů jmen dokázati nemůžeme, leč z užití a pojetí doktorů. A proto svatý Augustin ve 12. kap. „O městě božím“ praví, že jméno požívání („fruitio“) pochází od požitku (plodu = „fructus“), kterýž, ješto jest to poslední se stromu, s jakýmsi potěšením jest přijímán, nad kterýž požitek (plod) nic jiného od stromu se neočekává; tu jest patrné, že Augustin pro význam jména t. požitku (plodu), přidal požívání vůli. Jiní však pro přirozenost konu požívání přidávají požívání vůli, jak převeliký Augustin od požitku (plodu), tento od „požívání“ („fruo“), což jest bytí vůle v konu. — Tu jest poznamenati, že požívání něčeho rozumí se trojako: buď jako předmětu posledního — a tak toliko božské bytnosti a božských osob jest požívati; toto zajisté požívání jest nejmocnější, ješto jest potěšení pokojné, vycházející z poznání názorného jako z příčiny. A proto Spasitel čině výměr života věčného podává výměr příčinný řka: »Totof jest pak věčný život, aby poznali tebe samého pravého Boha« atd. t. j. život věčný má příčinu v poznání Boha. Jakož i Filosof činí výměr dne řka příčinně v 1. knize „O nebi“: »Den jest pohyb slunce v před nad polokoulí nebes,« t. j. má příčinu v pohybu slunce v před nad polokoulí nebes. — 2. rozumí se požívati něčeho jako zevnějšku vzbuzujícího kon požívání; a tímto způsobem, ale ne vlastně, jest požívati blaženosti stvořené a tak vidění Boha. — 3. způsobem jest požívati něčeho jako nástroje požívání, a tímto způsobem požíváme síly, jejíž jest kon, a opět ne vlastně, ješto ono požívání jest zřizováno k poslednímu cíli.

6. Po takovémto dětinském položení tohoto napřed řečeného jest 1. *úsudek* tento: »Žádostivost vůle nemůže konečně býti

upokojena na nějakém pouhém stvoření«. Dokazuje se: sama od sebe má žádostivost vůle následovati souboru umu, ale soubor umu způsobem rozborným nemůže platiti leč v prvním, což jest Bůh. Jest tedy úsudek správný. Návěst vyšší jde z toho, že ničeho není žádati leč co vyžaduje um spořádaný; a návěst nižší jest patrna z Filosofova a z Vykladatele v 2. knize Metafysiky a na mnoha jiných místech, že soubor umu neplatí leč k prvnímu. — Po druhé dokazuje se takto: Všeliké dobro jest žádáno pro dobro božské, jako vše, co směřuje k cíli, jest žádáno pro cíl; ale pro co jedno každé (jest žádoucí), proto tím spíše i ono dle 1. kn. „Posterior.“ Ale to, co jest žádoucí, pro něco jiného nemůže upokojiti konečné žádostivost, jest tedy úsudek správný.

Ale namítá se proti tomuto úsudku takto: Všeliká konečná chápavost může býti naplněna něčím konečným, a tak tím býti upokojena. Ale všeliká stvořená vůle jest chápavost konečně, nebo chápavost konečná; tedy všeliká stvořená vůle může býti něčím konečným naplněna a upokojena. Tu jest věděti, že něco zve se konečným se strany pojmu, ale ne se strany základu, jako vztah umu božského k stvoření, nebo jako idea božská se strany pojmu spoluoznačeného, t. stvoření, jehož jest ideou, jest konečná, ale nekonečná se strany základu, t. bytnosti božské. Něco však jest konečné se strany pojmu i se strany základu jako vztah stvoření k stvoření; něco pak jest nekonečné se strany obého, jako božská bytnost. Tím praví se k důvodu popřením dolejší návěsti, protože vůle jest konečná se strany základu, t. samého ducha, ale není konečná, pokud se týče se strany pojmu, 2. se praví popřením vyšší návěsti a rčením, že některé věci jsou konečné, z jichž pojmu jest, že nemohou býti upokojeny nečím konečným, jichž vztah nebo vlastní sklonnost jest k předmětu nekonečnému, jako jsou vůle a rozum lidský, kterýž se neunavuje podle Filosofova v rozumění, ježto nemůže tolik lišně rozuměti, aby více nemohl rozuměti, až k předmětu nekonečnému. Podobně vůle nemůže tolik lišně chtíti, aby nemohla chtíti více, až by konečně byla nasycena nekonečným. I jest patrné, jak vznešené síly duše jsou rozum a vůle, a jak pošetilí jsou lidé, kteří žádají v dobrech přechodných nebo rozpustilých potěšeních nasytiti vlastní vůli.

7. Úsudek 2.: Neprostředný předmět zřízeního požívání, co není vidění Boha, ale Bůh sám v sobě. Dokazuje se. První předmět požívání jest věc předně a neprostředně požívatelná, ale ta věc není u svatého vidění Boha, ježto ta věc není pouhé stvoření. Tedy úsudek jest správný. Návěst vyšší jest známa, ježto v ní klade se za přísudek výměr o vyměřeném, nižší pak jest patrna ze sv. Augustina v 1. knize „O učení křesťanském“, kap. 3., kde dí, že mezi všemi věcmi toliko ty jsou, jichž jest požívatí, které jsou věčné a nezměnitelné, Otec i Syn i Duch Svatý. Potvrzuje se: dokonale požívající nemůže klaněti se modlám. Ale kdyby někdo požíval vidění Boha jako neprostředného předmětu, miloval by více vlastní

vidění, jímž viděl by Boha, než samého Boha, a tak by se klaněl modlám. Tedy vidění Boha není neprostředným předmětem požívání.

8. Z tohoto úsudku a důkazů následuje: 1. že toliko Bůh jest neprostředný předmět požívání ‚co‘; 2. následuje, že vidění Boha u svatého není předmět požívání ‚co‘, ale ‚čím‘. Pak k důvodům; k prvnímu popírá se návštěv dolejší; a k tvrzení se popírá, že potěšení padá neprostředně na dosažení, ježto cíl jest to první v úmyslu, a potěšení lakomcovo nepadá na dosažení peněz, ale nejprve na peníze, které jsou mu podnětem k žádostivosti po dosažení. — K druhému popírá se návštěv dolejší; a k potvrzení z výroku Spasitelova se praví, že významně Spasitel pravil dříve, aby poznali toho samého pravého Boha, a teprv doložil, a kteréhož jsi poslal, Ježíše Krista, jakoby řekl: život věčný záleží předně v bytnosti božské a to zásluhou čověčství Ježíše Krista. — K třetímu se popírá, že tajemné tělo Kristovo jest pouhé stvoření, ježto jest všickni, kdož mají spasení býti, s jich hlavou Pánem Ježíšem Kristem. Odtud jako Kristus není pouhé stvoření pro božství, jež v něm existuje, tak ani tajemné tělo Kristovo není pouhé stvoření pro Krista, jako i celý vesmír s Bohem není pouhé stvoření. A namítá-li se, každé z oněch tří, t. tajemné tělo Kristovo, Kristus a vesmír, jest s Bohem a žádné z oněch není pouhé stvoření, tedy každé z oněch bude stvořitel: popírá se tento závěrek a praví se, že žádné z oněch není ani pouhé stvoření ani pouhý stvořitel, ale stvoření a stvořitel. — K čtvrtému připouští se případ a popírá se, že Petr požívá Jakuba: 1. proto, že dokonalé požívání vylučuje nevědomost a předpokládá poznání věci požívatelné, jak dává na rozum Spasitel v 17. kap. evangelia sv. Jana, řka: ‚Totot jest pak věčný život‘ atd.; a ježto Petr v položeném případě myslí, že Jakub jest Kristus, a není tomu tak, tedy nepoznává Pána Ježíše Krista, ač přece Spasitel praví: ‚Totot jest pak věčný život‘ atd. 2. z tohoto se popírá, že Petr požívá Jakuba, ježto nestaví své milování na Jakubu, ale na Kristu a tak v případě onom požíval by Jakuba v Pánu, ale nepožíval by Jakuba. Neboť to obsahuje případ onen, ježto úmysl Petrův má s milováním míti cílem Krista a jest to podobné jako v onom příkladě, kde praví apoštol k Filemonovi: »Tak, bratře,« atd. Amen.

DIŠTINKCE II.

Toto tedy pravou a zbožnou víru držeti jest, že . . .

1. Tato jest *distinkce* 2., ve které Mistr tři věci úhrnně má na mysli: První jest, jací mají býti vyšetřovatelé nejsvětější Trojice, že mají míti mysl co nejvíce očištěnou od hříchu a rozum nejvíce očištěný od klamu; druhé jest ukázati Trojici osob a jednotu byt-

nosti výroky ze Starého zákona; třetí jest ukázati ono dvě výroky z Nového zákona.

2. K tomu jsou tři verše:

B oko své si očisť, seznat-li trojího si žádáš;
Neb obojí zákon soudí a držeti káže,
Že tré jesti osob, Bůh však jediný jen a tentýž.

Vykládá se: *B*, t. j. 2. distinkce, doplň: ukazuje, abys očistil oko své, t. j. snažení a rozum; snažení od zlého, rozum od falešného. Budiž tedy oko myslí očištěno od potěšení hříchu a snažení od zastření věcmi časnými a od blouznivé obrazivosti.

3. *První úsudek distinkce jest*: Kdo slyší tento náhled, má pravě, zbožně, mírně a s bázní držeti, že Bůh je trojí a jeden; trojí v osobách a jeden v bytnosti.

V tomto úsudku běře se v pochybnost, zda jest správné toto tvrzení: Bůh jest trojí. A dovozuje se, že nikoli: ježto ani Otec není trojí, ani Syn není trojí, ani Duch svatý není trojí a není Boha mimo tyto osoby; tedy žádný Bůh není trojí. Závěrek platí postačitelným výčtem a výčetná (tvrzení) jsou sama sebou známa, tedy... Dále buď v onom tvrzení Bůh jest trojí, podmět znamená osoby souhrnně a tak bude se rovnati tomuto: ‚všecky tři božské osoby jsou trojí‘, nebo bude se rovnati tomuto: ‚Trojice osob jest trojí‘, kteráž obě tvrzení jsou nesprávná; aneb podmět znamená božskou bytnost: pak bude smysl: božská bytnost jest trojí, což jest opět nesprávné; nebo znamená Božství, pak bude smysl: Božství jest trojí. Dále: jest-li Bůh trojí, tedy veškerý Bůh jest trojí. Závěrek platí od tvrzení neurčitého v látce přirozené k jeho obecnému. A následovně všeliký Bůh jest trojí a Otec jest Bůh: tedy otec jest trojí, a tak i dovodíme-li to, o ostatních osobách. Na opak jest víra naše.

K 1. popírá se závěrek, leč by se dovozovalo takto: Ani Otec, ani Syn, ani Duch svatý není trojí; a ani Bůh není trojí; nebo že ani není Boha: tedy ne-bůh jest trojí. Pak se připouští závěrek a popírá poslední výčetné (tvrzení);

2. se odpovídá připuštěním tvrzení: žádá Bůh není trojí, dle toho, jak sl. ‚žádný‘ jest rozdělené dle osob, znamenajíc osobně, ježto takto není protimluvné onomu: ‚Bůh jest trojí‘, protože nepopírá se v záporném tvrzení podmět, jež znamená v tomto ‚Bůh jest trojí‘. Neboť zde znamená prostě věc obecnou a ne osobně rozlučivě osoby, ježto pak tvrzení to bylo by nesprávné, ani neznamená souhrnně osoby, ani prvotně Trojici, a tak nerovná se onomu ‚všecky osoby jsou trojí‘ ani onomu ‚Trojice jest trojí‘, ale znamená božskou bytnost nebo božství. Ale nerovná se onomu ‚božská bytnost jest trojí‘ nebo onomu ‚Božství jest trojí‘, ale rovná se onomu ‚božská bytnost jsou tři osoby‘ nebo onomu ‚Božství jsou tři osoby‘, kteráž obě jsou správná: a tak druhý důvod jest rozřešen. Ono

tedy tvrzení ‚Bůh jest trojí‘ rovná se onomu ‚Bůh jsou tři osoby‘ a podmět jeho znamená prostě Boha, ne osobně, a přísudek, t. sl. ‚trojí‘ znamená osobně tři osoby ne lišně, ale souhrnně. A tuto logiku zachovává zkušený logik, připouští, že člověk druhový jest trojí, totiž tři osoby, jako Petr, Jan a Pavel; a přírodopysk připouští, že táž bytnost jsou tři věci, totiž látka, forma a složení; a mravní filosof připouští, že duch lidský nebo mysl lidská jsou tři věci, a duch lidský jest trojí, totiž um, paměť a vůle; a rovněž metafysik připouští, že účín nejobecnější jest trojí, totiž jeden, dobrý a pravý.

K třetímu, když se dovozuje ‚Bůh jest trojí: tedy veškeren Bůh jest trojí‘, popírá se závěrek, ježto v hořejší návěsti jest toliko význam prostý a v dolejší děje se rozdělení dle osob. A když se praví od tvrzení neurčitého v látce přirozené k jeho obecnému, to-li položíme, popírá se ještě závěrek, ježto nenásleduje ‚živočich jest člověk‘, tedy ‚všeliký živočich jest člověk‘, položíme-li, že v dolejší návěsti živočich jest rozdělován dle jednotlivých živočichů. 2. se praví, že nedovozuje se od neurčitého tvrzení k jeho všeobecnému; neboť neurčitých tvrzení, ve kterých podměty znamenají prostě, jest mnoho, které nemají obecných, ba ani jedinečných, jako tyto ‚druh lidský jsou tři lidé‘, ‚bytnost božská jsou tři osoby‘, neboť podmíněty jejich nemohou prvotně znamenati větší počet rozdělivě, ani nemohou zvláště prvotně znamenati toliko jedno, ježto s přidáním zájmena ukazovacího podmět stejně znamená věc obecnou, jako bez něho. Tedy marně jsou přidávána znamení všeobecná a zájmena ukazovací, jakkoli dobře mohou býti ukázána obecná, avšak nemohou býti omezena na podklady.

Z toho jest patrné, že žádný pojem, znamenající bytnost sdílenou nebo údělnou mnohým, není náležitý střední člen výkladného syllogismu a proto zbytečně mylně usuzují, dovozující tak ‚Tento druh lidský jest N. N., a tento druh lidský jest X. Y.; tedy X. Y. jest N. N.‘ Podobně ‚tato mysl jest um a tato mysl jest vůle: tedy um jest vůle‘. Podobně ‚tento člověk jest božství a tento člověk jest člověčenství (s ukázáním na Krista): tedy člověčenství jest božství‘. Podobně ‚tento Bůh jest Otec, tento Bůh jest Syn, tedy Syn jest Otec‘. Podobně ‚tato bytnost jest Otec a tato bytnost jest Syn, tedy Syn jest Otec‘. Jest totiž patrné, že střední člen jest společný krajním, a následovně není formálně jedinečný. —

Ale běře se v pochybnost podruhé, či jest-li správné toto tvrzení ‚Božství jest trojné, a podobně tato bytnost božská jest trojná‘. A je-li tomu tak, pak ani Božství, ani bytnost není prostá jednota, což jest proti výroku Athanasiovu: »Trojici v jednotě a jednotu v Trojici dlužno uctívati«. Na opak jest zpěv církve, v němž se praví: »Tebe Božství trojí i jediné žádáme«. Podobně tam: »jednomu i trojímu Pánu budiž věčná sláva«. Naproti tomu slova Athanasiova: ‚Nejsou však tři Pánové, ale jeden jest Pán‘.

Opět běře se v pochybnost tvrzení ‚trojí Bůh jest jeden‘.

I zdálo by se, že jest nesprávné; neboť jeho obrácející jest nesprávné, nebo při nejmenším nesrozumitelné, totiž tohle: Jeden jest trojí Bůh. K prvnímu tvrzení, ba ke všem třem jest věděti, že někteří praví, že v takovýchto tvrzeních sl. „trojí“ neznamená žádnou jestotu, ale toliko rozum, t. j. způsob rozumění. Ale toto neplatí, ježto neznamená li sl. „trojí“ žádnou jestotu v tomto tvrzení „Bůh jest trojí“, pak toto jest nesprávné proto, že jest kladné o přítomném bez rozšíření, jehož podmět a přísudek neznamená totéž. Proto jest poznamenati, že „trojí“ nebo „Bůh trojí“ označuje a znamená; znamená zajisté tři osoby nelišně pro jednotu formy t. Božství, které znamená; avšak sl. „trojí“ hledí toliko k trojitosti označené, vzhledem k podkladu a ne k formě označené, tedy klade trojitost v podkladě pod jednou formou a ne pod větším počtem forem. Ale sl. „jeden“ znamená toliko jednotu formy, a tak v tomto tvrzení „Bůh jest trojí a jeden“ děje se spjetí mezi obecností, a jednotou zároveň; a sl. „Bůh“ znamená bytnost, sl. „trojí“ tři osoby a sl. „jeden“ formu osobám sdělenou. Ono tedy tvrzení „Bůh jest trojí a jeden“ rovná se tomuto: »Bůh jsou tři osoby a jedna bytnost nebo jedno Božství«. A nenásleduje: „Bůh jest trojí: tedy Božství jest trojí“, aniž následuje: „tedy Trojice jest trojí“, ježto v hořejší návěsti trojí znamená osoby nelišně pod jednou formou a v dolejší uzavírá se větší počet forem. Proto tvrzení: „Božství jest trojí“ rovná se tomuto „Božství jest trojí Božství nebo trojí bytnost“, kteréžto tvrzení jest nesprávné. „Trojí“ totiž v mužském rodě udává podklady, ale „trojí“ v rodě středním udává bytnost.

Z toho jest patrné, že zpěv církve řkoucí „Božství jest trojí“ jako tam, „Tebe Božství trojí i jedno žádáme“ má býti obrácen v ten smysl: „Božství jest trojí, t. j. tři osoby“. Proto vykládá se zpěv ten takto: „O Božství“ doplň: jež jsi „jedno“ doplň: v bytnosti „i“, t. j. a „trojí“, t. j. tři osoby nebo Trojice. Podobně onen zpěv „Jednomu i trojímu Pánu budiž věčně sláva“ má se takto vykládati: „Večná sláva budiž jednomu“ doplň: v bytnosti „Pánu i“, t. j. a „trojímu“ v osobách, ježto jinak byl by zpěv ten nesprávný.

4. V této distinkci běře se v pochybnost „Zdali na Bohu jest větší počet přídatků“. Dovojuje se, že nikoli, ježto kdyby tomu bylo tak, pak by v Bohu byl větší počet přísudků; důsledek zdál by se býti nesprávný, tedy otázka nesprávná. Opak dovozuje se takto: v Bohu jest moudrost, volnost*) a moc; ale tyto jsou více přídatků, jest tedy otázka srovná. — Tu jest věděti, že přídatek podle Duranda míní se dvojako, t. široce a úzce. Široce za všeliký podklad dle pojmenování, jaksi jinému daný, což často se běře od případné formy; úzce za jakousi dokonalost shledanou na dvou, na jednom však výborněji a dokonaleji než na druhém, s ohledem na kteréhož (t. na nedokonalejšího) míní se přídatek, jako moudrost, moc a volnost jsou výborněji na Bohu než na

*) = schopnost volní.

stvořeních. I jest patrné z „pojmu jména“, že přídátek nazývá se jaksi dané (t. výborností) jinému s ohledem na druhého; děje se pak takovéto přidávání dvojako: buď srostitě, nebo odtážitě. Srostitě jako „Bůh jest moudrý“, odtážitě jako „Bůh jest moudrost“. Hle, kterak Bohu přidává se moudrost výborněji, než člověku, ježto v srostitém i odtážitém; člověku však toliko v srostitém slovy „člověk jest moudrý“, ale ne „moudrost“, mluvíme-li o pouhém člověku. Ježto tedy moc, moudrost, vůle a dobrota jest v Bohu i v člověku, a v Bohu výborněji, ježto on jest předně sám sebou, v sobě a od sebe mocný, moudrý, dobrý a volný, avšak stvoření rozumné, jako anděl nebo člověk, jest toliko údělně takové, jest patrné, že ony vlastnosti výborněji náleží Bohu, než pouhému stvoření. Jsou i jiné věci, náležející Bohu, kterýchž u stvoření neshledáváme: jako býti nekonečným, věčným a nejvyšším dobrým, kteréž dle opaku odpovídají stvořením, totiž býti nekonečným u Boha a býti konečným u stvoření, podobně býti věčným u Boha a ne věčným u stvoření, nejvyšším dobrým Boha ne nejvyšším dobrým u stvoření. Dále některé přísudky náleží Bohu časově, jako býti stvořitelem, býti Spasitelem, světa, kteréž nenáleží stvořením, ale náleží Bohu jako stvořiteli. Neboť kterak by byl milosrdný, leč by se smilovával nad bídným stvořením, z bídy je pozdvihuje? — Jest také věděti, že Bohu přidává se něco správně, a něco nesprávně. A ježto Bůh jest nejvýše dokonalé, tedy cokoliv nedokonalého jest, to od něho se vzdaluje, jako býti měnivým, býti lživým a býti zapomnětlivým. A ježto jest nejvyšší dokonalé a prostě první, dáváje každému stvoření býti, tedy jest nutno, aby všechna stvoření kladně prostě byla dříve dle bytí pouhomyslného, než existují. A ježto věci nemohou od něho býti vytvořovány na venek, leč jako od mocného, moudrého a volného, tedy jest nutno, aby Bůh byl dříve od věčnosti mocným, moudrým a volným, než vytvořuje mocně, moudře a volně věci na venek; tedy jest nutno, aby Bohu byla přidána moc, moudrost a volnost — ne tím způsobem, jak jsou přidávány člověku, jemuž jsou přidávány případně, Bohu však ne případně, ale výborně, aby byl všemohoucí, všemoudrý a vševolný od věčnosti. Z toho jest patrné, že vše, co Bůh mohl, může nebo bude moci, to od věčnosti mohl. Podobně vše, co věděl, od věčnosti věděl a ví; a vše, co chce, od věčnosti chtěl a vždy chce. To jest patrné, ježto se nemění z moci v bezmoc, ani z moudrosti v zapomnění, ani z volnosti v nevolnost, jeho se mění nedostatečné stvoření.

Úsudek první: Větší počet přídatků jest na Bohu, tedy i větší počet jich... Závěrek platí proto, že nemožno jest, aby něčeho bylo na něčem více, leč by to na onom bylo větším počtem. Hořejší návěst se dokazuje: Moc, moudrost, vůle, věčnost, nekonečnost, tvornost a tak i jiné přídalky jsou na Bohu: tedy návěst hořejší správná. Závěrek platí proto, že ony vlastnosti jsou přídalky Boha; že však jsou na Bohu, to jest patrné, protože Bůh jest nej-

výš mocný, nejvýš moudrý, nejvýš volný, věčný, nekonečný a tak i o jiných (vlastnostech): tedy návěst hořejší správná.

Důsledek: Na Bohu se liší: moc, moudrost, volnost, tvornost, spravedlivost. To jest patrné, ježto jsou to přídátky různé a jest jich více, tedy lišné, jelikož, kdyby nebyly lišné, nebylo by jich více: tedy důsledek správný. Ale naproti tomu: Vše, co jednomu a témuž jest tímž, jest i mezi sebou totéž. Ale moudrost, moc, vůle a tak i jiné přídátky na Bohu jsou jednomu a témuž, týmiž totiž Bohu, ježto jsou Bůh: tedy jsou mezi sebou tytéž, tedy se neliší a moudrost bude vůle, moc a tak i jiné. Odpovídá se popřením posledního závěru. Jako nenásleduje: Otec a Syn jsou táž bytnost, tedy se neliší; N. N. a X. Y. jsou mezi sebou totéž, tedy N. N. a X. Y. se neliší...

Úsudek druhý: Přídátky řečené o Bohu odtažitě mohou býti a rozuměny býti, že jsou na Bohu dle dané míry, bez vztahu k stvořením. Dokazuje se: Moc, moudrost a vůle jsou přídátky Boha odtažitě a ty mohou býti a rozuměny býti na Bohu dle dané míry, bez vztahu k stvořením. To jest patrné, ježto dle míry věčnosti jsou na Bohu a jako takové nejsou se vztahem k stvořením: tedy úsudek správný.

Z toho následuje, že Bůh jest od věčnosti mocný, moudrý a volný, ačkoliv není od věčnosti (takový) se vztahem k stvořením leč by někdo zval vztahem vztah příčinnosti k zpříčiněnému svým časem a chtící k stvoření chtěnému svým časem.

2. jest patrné, že nenásleduje: Bůh sdílí svou moudrost, vůli a dobrotu stvoření, tedy jest od věčnosti se vztahem k stvoření, ježto jinak od věčnosti by existovalo stvoření.

Úsudek třetí: Přídátky na Bohu toliko vztahem se liší. Dokazuje se: neliší se dle bytnosti, ježto jsou tatáž jedinečná bytnost, a liší se, jak praví důsledek 1. úsudku: tedy liší se vztahem. Závěrek platí na základě postačitelého rozdělení, ježto v božskosti nemůže býti kladeno více lišností, leč buď dle bytnosti nebo dle vztahu proto, že v božskosti nelze dáti lišnost případnou jakož ani změnu.

Důsledek: Přídátky na Bohu liší se formálně. To jest patrné, ježto se liší pojmy formálními, poněvadž jiný jest formální pojem moudrosti boží, a jiný vůle: jest tedy důsledek správný. Ale namítá-li se, liší se formálně, tedy věčně, tu praví se popřením závěrku. Odtud ačkoli se osoba božská a bytnost božská liší formálně, přece neliší se věčně proto, že jsou jediná věc nejprostší; a ježto pojem bytnosti jest sdíletí se mnoha podkladům a pojem osoby jest nesdíletí se mnohým.

Důsledek: Otázka jest správná. K důvodu jest patrné co bylo by říci.

DISTINKCE III.

1. Neboť apoštol praví...

Když mistr provedl určení o jednotě, lišnosti a rovnosti osob výroky z písem všeobecně, v této distinkci chce to ukázati zvlášť.

A proto v úhrnu ukazuje mistr čtvero: 1. jest, že stvořitel jest lidskými myslmi poznáván skrze stvoření; 2., že ze stvoření jest poznáván jasně, což počíná mistr ukazovati tam „Neboť praví Ambrož: 3., že ve všelikém stvoření obráží se stopa trojice, což ukazuje tam „Nyní zbývá ukázati“; 4., že stopou trojice jest zastoupena a poznávána Trojice nestvořená.

2. O tom pak jsou tyto čtyři verše:

Ježto myslí tvůrce z stvořeného poznáme a rovněž
On že není ni tělem, ni duší, což obé učinil sám;
Neb věci tyhle mají i počet svůj, váhu i duch svůj;
Tvůrce trojího v těch se totiž tak forma obráží.

A rozuměj verši poslednímu, že „tvůrce“, t. j. Boha, „trojího“ v osobách „obráží se forma“ t. j., stopa, „tak“, t. jak bylo řečeno, „v těch“ věcech.

3. V této distinkci běře se v pochybnost, *zda se všech stvořených věcech obráží se stopa Trojice.*

Dovozuje se, že nikoli, protože v případnostech neobráží se stopa, ježto tyto případnosti jsou více druhy, způsoby a řády podstat, než že by měly druh, způsob a řád. Ale na druhu, způsobu a řádu pozorujeme stopu svaté Trojice, jest tedy otázka nesprávná. Naproti tomu dovozuje se takto: v každém stvoření shledáváme tuto trojici: bytí, sílu (t. j. moc) a jednání; podobně jednotu, pravdu a dobrotu: tedy otázka jest správná.

K otázce jest poznamenati, že stopa jest otisk změteně vedoucí k poznání toho, čím jest, ježto nezastupuje sebou zobrazené, leč dle části. A proto z pojmu stopy jest podobnost a nedokonalost podobnosti proto, že stopa jest podobná části sebou zobrazeného, nikoli však dokonalá podobnost jeho celého; a proto praví Jan Pařížský, že stopa nic neudává, leč jakousi podobnost, toliko v druhu onoho krácejícího, jako stopa od člověka zanechaná člověka, od osla osla, avšak nic lišného v jednotlivosti, toliko v druhu. Obraz však, jak praví sv. Tomáš ve „spise“ kvest. 7., jest znamení zastupující zobrazeného jedinečně a rozdílně od jiných lišné dle všech částí a rozvrhu částí. — Dále znamená, že obraz jest podobnost zobrazeného vyslovená činně nebo příkladně, ne dle všeho, ale dle toho, co znázorňuje věc výslovně. A proto praví se „obraz“ jaksi „vypodobení“, ježto jest k nápodobě jiného. Příkladně, jako malíř dělá obraz Kristův, vzhlížeje ke Kristu skrze písmo jako k příkladu; činně však, jako otec plodí syna sobě podobného. A odtud,

jak praví Augustin, jedno vejce věcné není obrazem druhého vejce, ježto žádným způsobem není mu jiné příkladem; ani červ, zplozený z člověka, není obrazem člověka, ježto není v něm podobnosti s člověkem. — Dále jest poznamenati, že ‚obraz‘ a ‚stopa‘ v tom jsou rozdílny, že ‚stopa‘ vede k poznání nějaké věci dovoditelně a způsobem účinu vtisknutého, ‚obraz‘ však zástupně a způsobem podobnosti: Příklad: kouř nebo popel jest stopa věci spálené, ale ani jedno z nich nemá podobnosti s věcí, jejíž jest stopou, a tedy není z pojmu stopy podobnost a následovně ani jakost. Ale že pojem účinu jest uzavřen ve stopě, to jest patrné na všem výčetně. Neboť stopa nohy jest účín nohy, stopa ruky jest účín té ruky. A že podobnost jest z pojmu obrazu, to jest patrné na obraze Kristově, a tak i na jiných. Není však nutno, aby obraz vždy byl účinem zobrazeného, třebaže se to leckdy přihází, jako duch rozumový jest obraz Trojice a účín její. Podobně maluje-li malíř obraz svůj, pak on jest zobrazené, protože učinil obraz ten. — Dále z n a m e n e j, že obraz nejpožehnanější Trojice jest v části duše rozumové, ne v části síly obživné nebo pocitové proto, že obraz jest dokonalé zastoupení nebo nápodoba zobrazeného; a proto má bytí toliko ve stvoření rozumném, jako v andělu nebo v člověku, který dle téhož, co v něm jest nejmocnější, napodobí nejsvětější Trojici. Jsou pak tři části obrazu, t. vhléd, vůle a paměť; paměť pak odnáší se k nadsmyslné části duše a jest vzhledem k věcem minulým, přítomným i budoucím, jak praví mistr do slova, ačkoliv Filosof ve spise ‚O paměti a vzpomínání‘ praví, že náleží toliko k minulým věcem, jak drží i mluva obecná. — Jest věděti dle Augustina, že jest rozdíl mezi ‚rozeznávatí‘, ‚přemýšletí‘ a ‚rozumětí‘. ‚Rozeznávatí‘ totiž jest poznávatí věc rozdílem jejím od jiných; ‚přemýšletí‘ pak jest uvažovati věc dle částí a vlastností jejích; ‚rozumětí‘ však jest míti prostý názor na věc poznatelnou. — Dále jest poznamenati, že toliko tři jsou části stopy. Neboť Bůh dle své bytnosti jest příčina všelikého stvoření podle důvodu trojitě příčiny, jak patrné ze 12. knihy ‚Metafysiky‘, totiž příčiny účinkující ‚moci‘, formální příkladné moudrosti a konečné dobrotou.

Z toho následuje, že v každé stvoření vtiskuje stopu této trojitě příčiny, čině všechno ve způsobu, druhu a řádu, nebo v počtu, ráze a míře, dávaje jednomu každému býti vymezenu; způsobem nebo mírou stvoření dosvědčuje boží moc, druhem nebo počtem moudrost, řádem nebo vahou dobrotu.

4. Po těchto předpokladech jest 1. úsudek tento: Pojem stopy nalézáme na podstatách i případnostech. Dokazuje se: Všechny stopové trojitosti lze uvéstí k jednotě, pravdě a dobrotě, jakožto nejobecnějším náklonnostem oné nejobecnější jestoty. Ale jednota, pravda a dobrotu jsou ve všech podstatách i případnostech: jest tedy úsudek správný. Nižší návěst známa jest z toho, že veškerá jestota jest jedna, pravá a dobrá, ježto každá jestota jest jsoucností jedna (dle 4. kn. ‚Metafysiky‘) a každá jestota jest poznatelná, tedy prav-

divá, a jest milování hodna, tedy dobrá. Návěst nižší se dokazuje: neboť kdyby všechny stopové trojitosti nebylo lze uvést k jednotě, pravdě a dobrotě, jakožto k nejobecnějším náklonnostem obratitelné s jestotou, pak by některé trojitosti byly mimo jednotu, pravdu a dobrotu, a následovně mimo jestotu dle možnosti obratu. Důsledek jest falešný, ježto není možno, aby některá věc znikla pojmu jestoty, jest tedy vyšší návěst správná.

Z toho následuje, že každá věc jest trojice, totiž jedna, pravá a dobrá;

2. že každá věc jest stopa nestvořené Trojice;

3. následuje, že každá věc jest znamení nestvořené Trojice;

a 4. následuje, že každá věc oznamuje Boha,

a 5. že každá věc znamená Boha přirozeně a spíše, než některé znamení znamená některou věc k libosti lidské. To jest patrné, protože od prvního významu nemůže být odloženo; neboť kdo může odložit, aby člověk nebyl znamením Trojice, dokud existuje? Ale někdo může odložit, že by sl. 'člověk' neznačilo člověka, ale jiné stvoření.

5. *Úsudek 2.*: Části stopy jsou někdy rozdílné věcně mezi sebou. Dokazuje se: podstata, síla a jednání ve vlastním slova smyslu jsou části stopy a jsou věcně rozdílny. Jest tedy úsudek správný. Návěst vyšší jest známa, ale nižší se dokazuje: neboť jednání podstaty jest a podstata jest a jednání není podstata; podobně i moc, jest tedy nižší návěst správná, ježto jiné bytí má jednání, jiné moc, jiné podstata, jako jiné bytí má duch, jiné jeho moc a jiné jeho jednání.

Z toho jest patrné, že nenásleduje: 'moc, vůle a paměť jsou tentýž duch, tedy nejsou věcně rozdílny'; a namítá-li se: 'I jsou tatáž věc v počtu, tedy nejsou věcně rozdílny', popírá se závěrek. Jako nenásleduje: 'látka a forma jsou tatáž věc (totiž složené)', tedy nejsou věcně rozdílny', podobně: 'Božství a člověčenství jsou tatáž věc (t. Kristus), tedy božství a člověčenství nejsou věcně rozdílny', a podobně: 'N. N. a X. Y. jsou tatáž věc (totiž člověk obecný)', tedy nejsou věcně rozdílny'. Neboť ve všech těchto úsudcích jest hořejší návěst správná a dolejší nesprávná. K důvodu jest patrné, co bylo by říci z vysvětleného.

DISTINKCE IV.

1. Zde se počíná otázka dosti nutná; jest známo totiž, že...

Dokázav Trojici osob v jednotě bytnosti, výroky z písem, důvody a podobnostmi zde mistr probírá některé otázky, jež napadají, a uvádí určení o svrchu pověděném; i shrnuje se látka distinkce tímto způsobem; neboť dokazuje se 1. toto tvrzení: Bůh zplodil Boha; 2. toto: Bůh nezplodil sebe Boha; 3. toto: Bůh nezplodil

jiného Boha; 4. toto: Bůh (*Otec*) nezplodil Boha (*Syna*), kterýž (*Syn*) jest Bůh Otec; 5. toto: Bůh (*Otec*) zplodil Boha (*Syna*), jenž jest Bůh, jenž jest Otec (*Bůh všeobecně*); 6. připouští se toto: tři osoby jsou jeden Bůh, a naopak, jeden Bůh jest tři osoby; 7. se připouští: Bůh (*Otec*) ze sebe zplodil sebe druhého (*Syna svého*), t. j. Bůh Otec z podstaty své zplodil druhou osobu; 8. se připouští toto: Otec jest jiný než Syn, ne však jiný, ale jedno.

2. Verše:

D jest říci že Bůh Boha zplodil; leč že sebe snad
 neb že jiného plodil Boha: dlužno obě to zamítnout;
 Nesmíš říci, jiné zrozené že jiný než Otec jest:
 Tré jest arcí osob — jediný Bůh, což lze obrátit.

3. K této distinkci jest věděti, že různá jsou jména, jimiž vyjadřuje se božská bytnost neb vlastnost osob, nebo i vlastnost bytnosti; podobně i mnoho jest sloves, neboť některá toliko k bytnosti přísluší, jako sdíleti se mnoha podkladům, býti přísudkem o mnoha podkladech, některá však toliko osobám, jedna pouze jedné, jiná dvěma. Jedné: jako ploditi náleží toliko Otcí, plození býti toliko Synu, ale vydechovati Otcí a Synu, a býti vydechovánu toliko Duchu svatému.

Jména pak jsou jedna čistě odtažitá, která se nazývají krajní odtažitosti, jako Božství, božskost, přirozenost, bytnost, moc; jiná však srostitá obecná, jako Bůh všemohoucí, vševědoucí, vševolný, stvořitel, troj, jediný, dobrý. První nazývají se krajní odtažitosti, ježto nemohou býti vztahována k vlastním konům osobním, jako Božství nemůže býti vztahováno k vlastnímu konu osoby Otcovy, t. k plození; a tak správně by se řeklo „Božství plodí“, a podobně „bytnost plodí“, a podobně „přirozenost božská“, „božskost“, „moudrost“, „moc“. Srostitá pak nazývají se proto, že mohou směřovati vlastní kon osobní a mohou k němu býti vztahována, jakkoliv prvotně značí věc obecnou. A proto správně může se říci: „Bůh plodí“, „stvořitel plodí“, jakkoliv jména Bůh a stvořitel jsou obecná třem osobám podle bytnosti. A proto tato, t. „Bůh“, „stvořitel“, „světlo“, nazývají se odtažitá střední odtažitosti, protože značí obecnou bytnost, a protože mohou býti vztahována k vlastním konům osobním; a tak vzhledem k prvotnímu významu obecnému nazývají se odtažitá, a vzhledem ke konům osobním, k nimž druhotně jsou vztahována, zovou se srostitá, a tak prostřední, jelikož ani krajně odtažitá, ani toliko srostitá. Avšak pouhá odtažitá nikdy nemohou býti vztahována k znamenání toliko jedné osoby prvotně, jako naproti tomu jméno osoby nemůže znamenati bytnost prvotně, jako sl. Otec, Syn, Duch svatý. Jestliže však někde Otec klade se za bytnost nebo za Boha v obecném smyslu, jako tam „Otče náš, jenž jsi na nebesích“ — pak tam není vlastní jméno osoby, jako sl. „moudrost“ běře se někdy přívlastně za Syna, někdy jak jest

obecné všem třem osobám, jako, když se praví, „Kristus jest moudrost z moudrostí“, první sl. moudrost bere se přívlastně, druhé obecně.

Srostitá obecná pak mohou znamenati osoby; a to buď jednu osobu nebo bytnost. Příklad prvního: „Bůh Spasitel“; tam sl. „Bůh,“ znamená kteroukoliv osobu. Příklad druhého: „Bůh plodí“, tam „Bůh“ znamená osobu Otcovu. Příklad třetího: „Bůh jest tři osoby“. Důvod pak, proč srostité může znamenati osobu prvotně a ne tak odtažitě, jest ten, že osoba jest věc lišná svou vlastností, jako Otec plodností, Syn narozením a Duch svatý vydechováním trpným, a proto ne jako forma krajně odtažitá, ale jako srostitý podmět má býti prvotně označována; a ježto takovouto smíšenost mohou vyjadřovati srostitá obecná, nikoli však odtažitá krajní odtažitostí, která vyjadřují naprostě formu, jako Božství, božskost, bytnost, přirozenost, proto nemohou býti vztahována nebo směřována, aby znamenala osobně prvotně osobu, jež má do sebe vlastnost nebo znak osoby; a proto všechny tyto jsou nesprávné: „bytnost plodí“, „bytnost vydechuje“, „bytnost jest plozena“, „bytnost jest vydechována“. Podobně jest tomu s oněmi odtažitými: Božství, božskost, přirozenost, podstata.

Z toho odvodili bohoslovci, že sloveso, jímž se vyjadřuje kon jedné osobě přívlastně, zve se „slovesem znakovým“, a kon označený slovesem nazývá se „znak“, protože činí osobu ihned známou. A proto když se praví „Bůh plodí“, ihned toto sloveso „plodí“ značí, že podmět znamená osobu Otcovu, podobně když se praví „Bůh jest plozen“, ihned přísudek značí osobu Synovu, a když se praví „Bůh jest vydechován“, ihned přísudek značí osobu Ducha svatého. Ona tedy slovesa „ploditi“ nebo „plozenu býti“, „vydechovati“ nebo „vydechovánu býti“ jsou slovesa znaková.

A znamenej, že „znakové“ zve se proto, poněvadž jím přichází se ve znalost osoby přívlastně. A sloveso znakové někdy přísluší toliko jednomu, jako ploditi Otci, býti plozenu Synu a býti vydechovánu Duchu svatému; někdy pak jest obecné dvěma (a nad to nemůže postoupiti), jako vydechovati náleží Otci i Synu; podobně neroditi se Otci a Duchu svatému; nebýti vydechovánu Otci i Synu. — Co náleží toliko jedné bytnosti obecné a ne osobě, jest vlastnost nebo způsob bytnosti, jako sdíleti se mnoha podkladům — a něco náleží každé osobě, ale ne bytnosti, jako nesdíleti se mnoha podkladům, čímž každá osoba liší se od té bytnosti. Bytné obecné však jest které bytné náleží více osobám, jako jsou bytnost, Božství, božskost, Bůh, přirozenost, dobro. Neboť vlastnost těchto jest sdílitelnost, kterouž každé z nich liší se od osoby.

Jest věděti také, že, jak dí Bonaventura, že jméno odtažitě příkládá se formě, ale srostité příkládá se od formy, ale netoliko formě. A proto právě vycházejí od srostitého čtyři způsoby kladení za přísudek neboť toto srostité (jméno) podstaty nabývá i pojmu formy i pojmu srostitého (jména). A proto toto srostité „člověk“ 1. klade se za podmět svému odtažitému, jako správně-li řekneme

člověk jest člověčenství, v kterémž tvrzení jest položení přísudku totžné čili dle bytnosti, ježto mezi člověkem a člověčenstvím co do bytnosti není rozdílu, ale jsou totéž, ježto v řečeném totéž samo sebou jest věc sama a co byla t. j. to samo, a toho samého bytí, t. j. věc a její cost; neboť člověk jest věc, jejíž cost jest člověčenství, od něhož on sám jest cost. — 2. toto srostité (jméno) klade se za podmět vlastnosti toho odtažitého, kteréž vlastnosti toto srostité nabývá z vnějšku a ne z vnitřku, ježto jinak, kdyby tomu tak nebylo, pak bylo by srostité. Ku příkladu »člověk byl přijat v jednotu božské osoby«, kde sl. »člověk« znamená naprostě prostě člověčenství. — 3. klade se srostité za podmět pojmům srostitým a to dvojako: buď těm, které znamenají dokonalost z vnějšku, nebo z vnitřku. Jestliže těm, které znamenají dokonalost z vnějšku, jako »člověk jest smíchu schopen«; neboť schopnost smíchu jest dokonalost člověka ne bytná a tak ne vnitřní dokonalost člověka vzhledem k takovému přísudku; podmět znamená osobně obecně, ale neznamená prostě přirozenost lidskou druhovou, ježto tato není smíchu schopna proto, že není vhodná k smíchu, jakkoliv jest smíchu schopná a věc smíchu schopná, totiž N. N. Jako ona jest jedinečná ale ne jedinečná, ježto nemůže mít do sebe jedinečnost, jež jest forma, kterou se liší jedinečné od obecného. Jestliže však srostité klade se za podmět pojmům srostitým, které znamenají z vnitřku formu nebo dokonalost, toto děje se dvojato: buď těm, které znamenají celkovitou formu vnitřní, jako »člověk jest živočich«, »člověk jest podstata« a tak i o jiných pojmech sebou samými nadřazených, které jsou celkovité formy a tak dokonalosti svých podřazených; nebo 2. klade se srostité (jméno) za podmět srostitým z vnitřku znamenajícím částkovou formu, jako »člověk jest rozumný«, neboť rozumnost, ježto jest rozdíl člověka bytného, jest jakost jeho bytná a ne sama sebou cost, jako živočich jest sám sebou cost člověka. Tu vzhledem k takovým přísudkům může podmět znamenati prostě přirozenost obecnou nebo osobně podklady. — 4. jméno srostité klade se za podmět pojmům srostitým, znamenajícím příkladnosti neoddělitelné nebo oddělitelné a kony podkladné a vzhledem k takovým v rodu mužském nebo ženském podmět obecný srostitý, znamenající přirozenost obecnou nikdy neznamená prostě, jelikož vždy přísudky udání, t. j., které udávají rozdíl pohlaví nebo kon podkladný, podmět jest zužován k významu jedinečnému jako zde: »člověk jest mravně dobrý«, »člověk jest jak veliký«, »člověk běží« a tyto výroky berou základ v onom starém pravidle gramatiků, které praví: »Takové jsou podměty, jak jim dopouštějí jich přísudky«, t. j. podměty znamenají to, k čemu jsou omezeny svými přísudky. Ku příkladu když pravím: »člověk jest« tu »jest«, jež klade se za přísudek, dle připojeného vyjadřuje kon bytí, kterýž přísluší i druhu lidskému i jeho jedinci, a tedy sl. »člověk« znamená člověka obecného prostě a jedince osobně, jelikož tento přísudek »jest« dopouští, aby podmět tak znamenal. Ale když pravím

„člověk jest sdílen od podkladů“, tu sl. „jest sdílen“ vyjadřuje trpné pojmenování podmětu, kteréž náleží toliko druhu, a tak omezuje podmět k významu jednoduchému, jako znamená člověka obecného, jenž jest druh lidský, kterýžto druh jest obecné člověčenství sdílené jednotlivým částkovým lidem. A když pravím „člověk běží“, tu „běží“ vyjadřuje pouhý kon podkladný a proto vede podmět k znamenání osoby osobně. A podobně děje se kladení za přísudek v božskosti. A proto když pravím „Bůh jest Božství“ v tomto tvrzení jest podmět a přísudek totéž se stránky věci a přísudek jest jaksi forma podmětu a podmět jaksi (jméno) srostitě; 2. když pravím „Bůh jest sjednocen s člověčenstvím na témž podkladě“, kde Bůh znamená božskost, která s člověčenstvím jest jeden podklad sjednocením osobním, t. pán Ježíš Kristus; a podmět znamená druhotně osobu Syna božího; 3. když pravím „Bůh jest podstata“, tu přísudek jakožto pojem nadřazený klade se za přísudek o podřazeném bez omezení k osobě, jakkoli podmět znamená druhotně osobně osoby; 4. když pravím „Bůh plodí“, tu přísudek omezuje podmět k znamenání osoby Otcovy, jejíž znak jest ploditi; 5. když pravím „Bůh jest Trojice“ nebo „Bůh jest trojí“ nebo „Bůh jest tři osoby“, kterážto tvrzení všechna stejně platí a v nichž podmět jest omezen toliko, aby znamenal všeobecně. Jako když pravím: „člověk jsou tři lidé“, totiž člověk obecný, jakkoliv žádný jediný člověk nejsou tři lidé, tak Bůh jsou tři osoby, jakkoliv žádná osoba božská nejsou tři osoby. A usuzuje-li se: „Bůh jsou tři osoby, tedy Otec jsou tři osoby“ nebo „tedy Trojice jest trojí“, jest patrné, že to nenásleduje: v prvním tvrzení proto, že se dovozuje od nadřazeného k podřazenému tvrdivě a v druhém sl. „trojí“, jež jest přísudkem, znamená podstatně tři podstaty, a sl. „trojí“ v návěsti hořejší spojitě osoby pod jednou formou.

4. Dále jest věděti, že dle některých toto jméno Bůh znamená bytost a ne osobu; podle jiných znamená bytnost i osobu. A proto Bonaventura zaznamenává čtyři pravidla. Ale s dovolením doktora toto tvrzení jest správné „Bůh jest trojí“; ale jelikož není správné o žádné osobě, ale o bytnosti boží, kteráž jest tři osoby, tedy v něm ono jméno „Bůh“ znamená bytnost a ne osobu. Jest tedy jeho vlastní důsledek nesprávný. Dále když se praví: „Bůh neplodí“ podle něho toto jméno Bůh znamená bytnost a ne osobu; a ježto bytnost neplodí, tedy z možnosti obratu a významu bytnosti jest správné toto tvrzení „Bůh neplodí“; neboť v jeho protikladném, t. tomto „Bůh plodí“, protože Bůh znamená bytnost a ne osobu, Bůh znamená bytnost, tedy značí, že bytnost plodí, ale toto jest nesprávné; tedy ... Že pak jest jeho protimluvým tvrzením, to jest patrné z jeho (Bonaventurova) třetího pravidla, které praví: »K pojmu, který« atd.

Ale ježto sl. „Bůh“ jest pojem znamenající formu nezmnožitelnou totiž Božství: tedy nezáleží na tom, položíme-li před nebo za něj zápor v dání protimluvu. — Dále praví v 2. důsledku: »Toto

tvrzení není správné o Synu ‚Bůh neploďí«. Naproti tomu druhé pravidlo praví: »Pojem mající« atd. Ale praví-li, který Bůh-syn neploďí, praví pravdu o Synu; tedy praví-li ‚Bůh neploďí, ježto tam se klade sl. ‚Bůh‘, mající množství podkladů bez rozdělení pojaté stojí za ten smysl, za který vydává řeč správnou, jak praví 2. pravidlo. Tedy to tvrzení ‚Bůh neploďí jest správné a popírá-li se to, budiž položeno toto: ‚Všeliký Bůh plodí‘ a ježto Syn jest Bůh, tedy Syn plodí. Závěrek platí v Darii bez znatelné chyby, ježto v obou jest význam osobní a přísudek jednotváruý, leč by bratr řekl, že vyšší návěst není obecná, ježto dle prvního jeho důsledku toto jméno Bůh znamená bytnost a ne osobu. Jemu staví se v cestu výrok sv. Tomáše v kv. 39., článku 4. v rozřešení k 3. důvodu, že toto jméno Bůh samo sebou znamená přirozenost obecnou, ale dle připojeného určuje se jeho význam k osobě. A proto když se praví: ‚Bůh plodí‘ ve smyslu konu znakového znamená toto jméno Bůh osobu Otcovu; a ačkoli takto praví, přece popírá s Bonaventurou ono tvrzení ‚Bůh neploďí. Pařížský však ve ‚Spise‘ dist. 4., kv. 2. praví: »Snad toto tvrzení« atd. A proto jako jest správné toto: ‚Jestliže pouze N. N. neběží, člověk neběží‘, tak může v božskosti býti ověřeno toto tvrzení: ‚Bůh neploďí, ježto Syn neploďí, ale popírá se pro kacíře, kteří je špatně pojímali majíce v úmyslu popříti plození v božskosti. Ale v pravdě, kdyby převrácený rozum kacířů k tomu doháněl, pak na základě stejného mnoho výroků z písma svatého musilo by býti popřeno. Učtež se tedy, kacíři, že nenásleduje ‚Bůh neploďí‘ tedy žádný Bůh neploďí; neboť v podobném případě nenásleduje ‚člověk neploďí, tedy ‚žádný člověk neploďí; a nepřekáží 3. pravidlo Bonaventurovo, které praví: »Ú pojmu, který má formu nezmnožitelnou, nezáleží na tom, položíme-li před něj nebo za něj zápor«, leč by se omezilo tak: „u pojmu prostého, posledního, zvláštního (a tak nedělitelného) znamenajícího toliko jediné zvláštní, nezáleží na tom, položíme-li před něj nebo za něj zápor, jak ukázal na příkladech v pravidle, řka, jako není rozdílu, řeknu-li ‚N. N. neběží‘ a ‚ne N. N. běží‘. Není tomu však tak s tímto pojmem ‚Bůh‘, který, ačkoliv značí formu nezmnožitelnou, totiž Božství, přece přijímá rozdělení podle osob, jakož i význam. A proto nesprávné jest toto tvrzení: ‚Všeliká osoba božská plodí‘, tedy i toto jest nesprávné ‚Všeliký Bůh plodí; podobně nesprávné jest toto ‚žádná osoba božská neploďí, tedy i toto ‚žádný Bůh neploďí‘ a tak ona dvě příčná tvrzení jsou nesprávná a jich podřazená jsou správná, t. ‚Bůh plodí, a ‚Bůh neploďí.

5. *Jest poznamenati* také, že v distinkci se dovozuje: ‚Jestliže Bůh zplodil Boha, buď sebe Boha, nebo jiného Boha‘, že sl. ‚sebe‘ jest vztažné vyjadřující totožnost zvrtné a sl. ‚jiného‘ jest vztažné vyjadřující různosti osobní, a podobně sl. ‚druhý‘; ale ‚jiné‘ jest vztažné vyjadřující různosti bytnosti. A proto jest nesprávné toto tvrzení: ‚Bůh zplodil sebe Boha‘, ježto pak by sebe Otec zvrtně plodil; a podruhé jest nesprávné toto tvrzení: ‚Bůh Otec zplodil

jiné, ježto pak byl by zplodil jinou bytnost. A toto tvrzení ‚Bůh zplodil jiného Boha‘ popírají; důvod: ježto praví, že sl. ‚jiný‘ vyjadřuje možnost ve formě božskosti a tak rovná se tomuto ‚Bůh zplodil jiného Boha‘, t. j. různého v božskosti. Ale jestliže sl. ‚jiný‘ podle nich vyjadřuje, jak bylo řečeno, různost božskosti, pak beze vší pochyby nesmí se říci ‚jiný Otec‘, ‚jiný Syn‘, ježto pak byl by Syn v božskosti různý od Otce. A ježto Athanasiovo vyznání víry píše: ‚Jiný Otec, jiný Syn, jiný Duch svatý‘, proto se praví, že sl. ‚jiný‘ vyjadřuje různost osoby a ne formy; a dle toho lze připustiti ‚Bůh zplodil jiného Boha‘ totiž Otec jinou osobu božskou. A podobně by se řeklo o sl. ‚druhého‘, které vyjadřuje toliko druhost osoby, ne formy; a tak připouští Augustin v Listě k Maximovi, jak jej uvádí mistr, že Bůh Otec zplodil sebe druhého. Tu pak mistr vykládá k thematu řka, že lze tomu takto rozuměti: »t. j. ze sebe druhého zplodil: zajisté ne druhého Boha, ale druhou osobu«. Ale táž se: co překáží, připustiti: ‚Bůh Otec zplodil druhého Boha‘, t. j. druhou osobu božskou?

I *jest věděti*, že podle výkladu učiněného o ‚jiný‘, ‚jiné‘ a ‚druhého‘ a ‚idem‘ (= ‚tentýž‘ n. ‚totéž‘) připouští se tato tvrzení: ‚Otec, jenž jest ‚idem‘ (= ‚tentýž‘ n. ‚totéž‘) se Synem, jest jiný než Syn‘, jako N. N., jenž jest ‚idem‘ (= ‚tentýž‘ n. ‚totéž‘) s X. Y., jest jiný než X. Y. Ale věziž, že sl. ‚idem‘ (= ‚tentýž‘ n. ‚totéž‘) buď se skládá z ‚is‘ (ten) a ‚demum‘ (konečně) — a pak jest rodu mužského, vyjadřujíc osobu; a tak se nepřipouští, že N. N. a X. Y. jsou ‚idem‘ (‚tentýž‘), ježto pak byli by jedna osoba; nebo 2. skládá se z ‚id‘ (to) a ‚demum‘ (konečně) — a pak jest rodu středního a vyjadřuje bytnost, — a pak se připouští, že N. N. a X. Y. jsou ‚idem‘ (‚totéž‘). A proto musí první slabiky v délce se lišiti; neboť zkrátíme-li ‚idem‘, připouští se, že N. N. a X. Y. jsou ‚idem‘ (‚totéž‘), avšak prodloužíme-li to, popírá se to. A dovozuje-li se od jednoho k druhému, pak se dopouštíme nesprávnosti délky; a k tomu platí onen verš Alexandrův:

V středním krátce ‚idem‘, v mužském zní dlouze to ‚idem‘.

6. Toto předem poznamenavše běřeme v pochybnost v této distinkci: Zda bytnost božská plodí, nebo jest plozena? I zdálo by se, že ano. O čemkoli správně se klade za přisudek něčí vlastnost, o tomtéž klade se za přisudek i podmět oné vlastnosti, a naopak. Ale podmět činného plození, jenž jest Otec, správně klade se za přisudek o bytnosti, ježto v pravdě bytnost jest Otec: tedy i vlastnost, jež jest ploditi, pravíme-li správně ‚bytnost plodí‘. Nižší návěst jest známa a vyšší jest jasna z 1. knihy ‚Posterior‘ a z ‚Porfyria‘. — Podobně dovozuje se o 2. části o pojmu býti plozenu u Syna.

2. jako se má osoba ke konům osobním, tak má se bytnost ke konům bytným, a obráceně: tedy s proměnou: jako se má osoba ke konům bytným, tak bytnost má se ke konům osobním. Ale osobě

příslušejí kony bytné, jako zachovávatí, tvořítí, býti počátkem: tedy i bytností kony osobní, t. ploditi, vydechovati, býti plozenu, býti vydechovánu. Dále: bytnost božská jest počátkem Syna skrze Otce, ale žádným jiným způsobem, leč plozením: tedy bytnost plodí Syna skrze Otce, jako Abraham zplodil Krista skrze slavnou Pannu, jak svědčí kniha rodu Ježíše Krista v 1. kap. evangelia sv. Matouše. — Dále, neplodí-li bytně, pak jest čtverost v božskosti, jak dovozuje opat Jáchym. Neboť tři osoby a 4. bytnost. Dále osoba, jež jest bytnost, plodí: tedy bytnost plodí. Závěrek platí od pojmu podřazeného k jeho sebou samým nadřazenému, jako kdyby se dovozovalo: „N. N. plodí“, tedy „člověk plodí“, ježto všeliká osoba, pokud jest osobou, jest bytnost a podstata, a ne obráceně. Opak klade určení církve a mistr v textu.

Jest věděti, že různí lidé různé mínili proti mistru a zvláště o činném plození bytnosti. Někteří bloudíce v gramatice i v logice, jako opat Jáchym, který vida, že Bůh a bytnost znamenají úplně touž věc, uvěřil na základě gramatiky, že jako Bůh plodí, tak i bytnost, a neuvážil jiný způsob znamenání a významu odtažitého a jeho srovnání. A proto posmívá se důvodu mistra, který takto dovozuje o svém podkladu: »Jestliže bytnost plodí bytnost a jest-li bytnost jedna věc, tedy jedna věc plodí sebe samu«. A proto praví Jáchym: »Podobně mohls říci, Petře: „Bůh plodí Boha; jeden jest Bůh, tedy táž věc plodí sebe samu“. A ježto Bůh středním způsobem znamená mezi bytností a osobou na základě způsobu významu, dle kteréhož způsobu přísudky náleží podmětům, proto není to podobné.« Protož praví Bonaventura, že Jáchym nevědomě kárá mistra, atd. Tolik Bonaventura. Z tohoto koncilu jest dekret o nejvyšší Trojici a víře katolické v kap. „Zatracujeme“. Neboť Jáchym řekl, že mistr Petr jest kacír proto, že řekl, že v božskosti jest věc, která nevytvoruje ani není vytvořována, rozuměje z toho Jáchym ten, že na základě toho mistr klade čtverost v božskosti, položiv, že jsou tři věci, t. věc plodící, věc zplozená, věc vydechovaná věc neplodící, ani nezplozená, ani nevydechovaná; z toho usoudil Jáchym, tedy čtyři věci, což jest nenáležitě. Tomuto tedy chtěje se vyhnouti Jáchym klade, že žádná jedna věc není prostě Otec i Syn i Duch svatý; ale pravil, že ony tři věci nebo tři osoby jsou jedna věc toliko tím způsobem jednotv, jako mnoho věrných nazývá se jednou církví pro jednu víru a jednu lásku, dokazuje to slovy 17. kap. evangelia sv. Jana, kde Spasitel modle se za své věrné dí, aby oni jedno byli, jako my jedno jsme. Tomuto opatovi odporuje praví Dekret církevní: »My však se schválením svatého koncilu věříme a vyznáváme s Petrem:« že t. jedna nejvyšší věc jest bytnost nebo přirozenost božská, která ani neplodí, ani není plozena. A přece nenásleduje, že by byla čtverost, ježto ony tři osoby jsou ona jedna věc, protože nez množují, t. j. nečiní lišné bytnosti, aniž jsou lišné bytnosti, jako N. N. a X. Y. množují, t. j. jsou lišné bytnosti. A proto bloudí Jáchym v logice a metafysice. Kdyby totiž byl

věděl, kterak více lidí jednotlivých jest jeden člověk obecný údělností, t. j. náležitostí druhu, jak praví Porfyrius, a tři lidé jsou jedna přirozenost druhová, která nezmnožuje tři lidi, ježto jest bytnost oněch tří lidí, byl by poznal, kterak tři osoby jsou jedna přirozenost božská, která nezmnožuje osoby, ježto jest ony tři osoby zároveň a každá rozděleně. I jest patrno rozřešení důvodu čtvrtého, že nenásleduje, že jest čtverost v božskosti, leč by se dovozovalo takto: „Otec jest jedna věc, Syn druhá a Duch svatý třetí; a bytnost není ony tři věci, ani žádná z nich, tedy jest věc čtvrtá“. A onen výrok evangelický, aby oni byli jedno jako my jedno jsme, kterýž Jáchym špatně vyložil o jednotě shromáždění, vykládá Dekret tak, že sl. „jako“ drží se za jednotu poměru a ne jakosti, t. j. aby jako my jedno jsme v bytnosti i vůli, tak poměrně svým způsobem oni byli jedno ve vůli a lásce případně. A proto Scotus ve Spise, kv. 1., praví, ježto rozumí se to o jednotě poměrné, t. j. jako Otec a Syn jsou jedno jednotou lásky, jež jest přirozenost jejich, tak věrní jsou jedno láskou údělnou. A dokazuje se tento výklad podobným výrokem Spasitelovým v 5. kap. evangelia sv. Matouše: „Budtež vy tedy“, atd. Tu zajisté nenapomíná, abychom byli dokonalí ze sebe přirozeně, ale dokonalostí nám příslušící, t. milostí a ctností. Tolik Scotus.

7. Jiní také mimo Jáchyma chtějí mistru odporovati položili, že všechna odtažitá jsou rovně odtažitá. A proto dovozovali: „Všecka odtažitá jsou rovně dokonalosti, tedy: každý přísudek, který správně jest kladen za přísudek o jednom, jest kladen za přísudek i o druhém, co znamená obratitelně touž věc. Ale Bůh a bytnost jsou odtažitá; tedy jestliže o Bohu klade se za přísudek ploditi, klade se to za přísudek i o bytnosti, ježto jsou rovně odtažitá“. — K tomu jest poznamenati, jak poznamenává Scotus v hlavní distinkci 5. v odpovědi k 1. otázce, že žádně odtažitě krajní odtažitosti neběře správně přísudek formálně od vnitřního, leč prvním způsobem tvrzení sebou samým; ale ježto bytnost jest pojem krajní odtažitosti, tedy nepřijímá vnějšího pojmenování formálního kladně. Nazývá se totiž pojmem krajní odtažitosti, jak řečeno, ten, který znamená bytnost nejneprostěji vzatou od všeho toho, co jest mimo pojem bytnosti; a tak podstatnost, jakost, kolikost jsou odtažitá. — 2. jest poznamenati, že každé sloveso připojené jest kladeno za přísudek formálně. Z toho jest patrno, že nesprávně jest tvrzení „bytnost plodí“, ježto protože dle první poznámky bytnost neběře přísudek, leč od vnitřního, a dle druhé poznámky toto sloveso plodí klade se za přísudek formálně: pak, jestliže bytnost plodí, bylo by z pojmu bytnosti ploditi, což jest nemožné.

8. Po těchto podkladech jest *úsudek první* tento: „Bytnost božská jest sdílena, avšak žádným způsobem není plozena.“ Dokazuje se co do první části. Cokoliv jest předmět vnitřního sdílení, to jest sdíleno: ale bytnost božská jest předmět vnitřního sdílení, jest tedy úsudek co do první části správný. Návěst vyšší jest známa

z ‚pojmu jména‘, návěst nižší se dokazuje, ježto přirozenost jest to, k čemu směřuje sdílení, dle 7. knihy ‚Metafysiky‘, přirozenost pak božská jest bytnost formálně, tedy důvod jest správný. — 2. část se dokazuje: žádná forma úplná není plozena v bytí; ale bytnost božská jest forma úplná, tedy bytnost božská není plozena. Návěst hořejší jest Filosofova, jenž dí: ‚forma ani neploď, ani není plozena, ale složena‘ (7. kn. ‚Metafysiky‘); nižší návěst jest patrna, ježto bytnost božská není složené, aniž jest látka, a jest podstata ve třech osobách: tedy jako forma třem sdělená.

Z toho jest patrné, že nenásleduje »bytnost jest sdílena, tedy jest plozena«, 2. že nenásleduje: »Syn přijímá plozením bytnost od Otce, tedy bytnost Synova jest plozena od Otce.« To jest patrné, ježto přijímání vyjadřuje toliko sdílení v božskosti, býti plózenu však vytvořování; a od býti sdíleni k býti vytvořování důvod neplatí: tedy jest důsledek správný. Ale naproti tomu: ‚bytnost božská jest plodící, tedy bytnost božská plodí‘. Závěrek platí od rozborného k jeho rozebranému. — Praví se, že závěrek neplatí: neboť ‚plodící‘ klade se za přísudek podle bytnosti o bytnosti, ježto bytnost jest Otec plodící, ale ‚plodí‘ dle druhé poznámky výše řečené vyjadřuje přísudek formální. Odtud jako nenásleduje: druh lidský jest plodící, totiž N. N., který plodí, tedy druh lidský plodí . . . — Ale řekl bys na základě protikladu dolejší návěsti oněch závěrků: ‚Protimluv následuje pravidelně protidklad hořejší návěsti, tedy jest závěrek dobrý; neboť následuje: žádná bytnost neploď, tedy žádná bytnost není plodící‘. Tu se praví opět, že neplatí závěrek, ježto v hořejší návěsti popírá se forma vnější o bytnosti, a v dolejší osoba plodící. — Ale opět řekl by někdo: »obrat tvrzení ‚žádna bytnost božská neploď‘ jistě: obracím takto: ‚tedy neploď bytnost‘. Jako v podobném »žádný druh lidský neběží«, tedy »neběží druh lidský.« A jako návěst hořejší jest správná, tak jest správná dolejší, a bytnost jest vždy podmět, totiž podklad a plodí přísudek, totiž přidavek. A není třeba, aby podmět byl změněn v přísudek, ale postačí, aby pojmy byly přemístěně umístěny.

Pak k důvodům; k 1. popírá se návěst vyšší, leč by se takto přibírala: o čemkoli klade se za přísudek podmět vlastnosti formálně, o tomtéž i jeho vlastnost; nyní popírá se, že Otec nebo Syn klade se formálně za přísudek o bytnosti, ježto bytnost náleží jim jako nadřazené obecně a ne naopak; ale Otec a Syn kladou se bytně za přísudek o bytnosti a tak se připouští, že bytnost jest ona osoba, která plodí, nebo jest plozena, ale sama neploď, ani není plozena. — K 2. se praví popřením závěrku, a není důvodu ze změněného poměru. — K 3. důvodu připouští se návěst hořejší a popírá se závěrek, a není podobnosti v plození Abrahamovu ke Kristu, ježto Abraham jest osoba, která zplodila jinou osobu, a tak byla její příčina účinkující. Takto však nemá se bytnost božská k osobě Otcově, skrze kterouž osoba jest počátek plození Syna, aniž smíme popříti o božské bytnosti takovéto přísudky, t. zpříčiňovati, tvořiti a býti

počátkem, ježto podle Dekretalu jediná bytnost božská jest počátek veškerých věcí. Z toho jest patrné, že jest počátkem všech stvoření účinkově, formálně a konečně. Podobně: kdyby přirozenost božská nebyla činná na venek, nebylo by nijaké bytné dokonalosti, ač přece jest nejvýše dokonalá a nekonečně dokonalejší každého pouhého stvoření: neboť jinak zbytečně by prosila církev Božství, aby požehnalo lidu, a podobně, což jest nesprávné atd.

DISTINKCE V.

Potom jest otázka, zda jest přípustiti...

1. Toto jest distinkce 5., v níž mistr činí tři otázky. První jest, »zda Otec zplodil božskou bytnost«, 2. »zda božská bytnost zplodila Syna«, 3. »zda bytnost zplodila bytnost« a popírá všechny ty otázky a řeší mnoho výroků z písem, které zní k otázkám, a pro sebe neuvádí žádné místo. A proto Richard od svatého Viktora v 6. knize »O Trojici«, kap. 22. praví výslovně proti mistru: »Mnozí« atd. A ježto mistr vykládá ty výroky z písem, které uvádí proti sobě, proto dodává o něm Richard: »Dobře praví otcové« atd. — K tomu odpovídá Scotus: »Má-li Richard v úmyslu« atd. Ale Scotus praví: »Byť i nebylo žádného« atd. A snad Richard před určením církve napadl mistra.

Jest však jasno, že mistr žádný výrok svatých, ba ani písma kanonického neuvedl, ale dovodil třemi důvody. 1. důvod jest: Kdyby otec plodil bytnost, pak by bytnost božská zvala se tak prostě a formálně k něčemu vztažně, a tak nebyla by naprostou bytností, což obsahuje protimluv; ježto takto by se nazývala vztažně (totiž zplozená) a naprostě, a tak ne vztažně (totiž pouhá bytnost). — 2. důvod jest: Kdyby Otec plodil bytnost a sám jest ona bytnost, pak by plodil sama sebe. Potvrzuje se důvod mistrův takto: Jestliže Otec plodí prostě bytnost božskou, pak jest příčina bytnosti božské; a ježto bytnost ta jest obecná, následuje pro každou osobu božskou, že zpřičiňuje sebe samu. — 3. důvod mistrův: Jestliže Otec plodí bytnost, a sám jest od bytnosti, a jest Bůh: tedy Otec jest otec bytnosti, ježto ji plodí, a syn bytnosti, ježto od bytnosti jest; a tak by plodil sebe a zpřičiňoval sebe, což jest nemožné. A pak řeší výroky Augustinovy, že Syn jest z bytnosti Otce, »moudrost z moudrosti«, »Božství z Božství«, »syn lásky« (t. která jest Božství), »Syn podstaty Otcovy«, »Otec zplodil totéž, co jest sám«... 1. t. tento »Syn jest z bytnosti Otcovy« — rozumí se takto: Syn jest též bytností s Otcem; 2 »moudrost jest z moudrosti«, t. j. Syn jest z Otce, který jest moudrost; 3. »Božství jest z Božství«, t. j. Bůh Syn jest z Boha Otce; 4. »Bůh Syn jest Syn lásky«, t. j. Boha Otce, jenž jest láska; 5. »Syn jest podstaty Otcovy«, t. j. Syn jest ta podstata,

která jest Otec; 6. ‚Otec zplodil totéž, co jest sám‘, t. j. Otec zplodil Syna, který jest to, co Otec. — Tento jest úhrn celé distinkce.

2. Běže se zde v pochybnost: *Zda některá osoba božská jest plozena.* Zdálo by se, že nikoli, ježto kdyby tomu bylo tak, pak by přecházela z nebytí v bytí. Důsledek jest nesprávný a závěrek platí podle výměru plození, jež jest přechod z nebytí v bytí 2.: jestliže některá osoba jest plozena, tedy něco se v ní celé přeměňuje: Důsledek jest nesprávný a závěrek opět zdá se platiti podle výměru plození, jenž praví, že plození jest přeměna tohoto celého v toto celé, aniž by něco čitelného zůstávalo na toméž, jako na podmětu. — Na opak jest výrok Isaiášův v 53. kapit.: »Rod jeho kdo vypraví« a v poslední kap.: »Což bych já« atd.

Jest poznamenati podle Tomáše v 1. díle, kv. 27., článku 2., že plození pojímá se dvojako: jedním způsobem všeobecně ke všemu zploditelnému a porušitelnému, a tak jest to proměna z nebytí v bytí; jiným způsobem vlastně u živoucích, a tak plození značí původ něčeho živoucího ze spojeného živoucího počátku: a toto vlastně nazývá se plození. Ne všechno takové však nazývá se zplozeným, ale co vychází podle vztahu podobnosti, pročež vlas a nehet nemají vztahu syna, kterážto podobnost musí býti na přirozenostech téhož druhu, jako člověk vychází od člověka a kůň od koně. — 2. Jest věděti podle něho ve spise, že cokoliv dokonalého nalezneme na stvoření, vzhledem k tomu, co jest dokonalé, lze říci o Bohu podle výbornějšího způsobu a že trpné plození vyjadřuje přijetí bytnosti v dokonalou podobnost, jejíž souznačnost vyjadřuje plození vzaté činně; z těch ani to, ani ono nevyjadřuje nedokonalost, tedy plození jak činné tak trpné náleží Bohu, jakkoliv ne(náleží mu) proměna. A tímto způsobem plození dříve jest v Bohu, než u stvoření; a veškeré plození u stvoření sestupuje od onoho a napodobí je, pokud může, ačkoliv jest nedostatečné. — 3. jest věděti, že v božskosti plození trpné jest přijímání bytnosti podle dokonalé podobnosti plodícího, činné však plození jest sdílení bytnosti podle dokonalé podobnosti plodícího. A že u stvoření jest plození nedokonalé a to třemi způsoby: 1. se strany plodícího, kterýž, co dává zplozenému, to pro sebe nepodržuje, 2. protože dává z nadbytečného a 3. se strany zplozeného, který přijímá část bytnosti plodícího, ne jeho celého: a proto s plozením u stvoření jest spojena proměna, kteráž není ze vztahu plodícího a zplozeného, ale spíše ze vztahu nedokonalosti. Tak tomu však není u božskosti: neboť Otec, dává bytí Synovi, není sám bez onoho bytí, a Syn přijímá je, nebyl dříve bez něho, ježto od věčnosti je má; a nepřijímá část, ale celé bytí, aniž Otec dává část své bytnosti Synu; a následovně bez proměny Otec dává a Syn přijímá.

3. Po poznamenání tohoto jest *úsudek* tento: »Božská osoba jest plozena.« Dokazuje se. Syn z Otce jest plozen: tedy jest úsudek správný. Hořejší návěst se dokazuje: Bůh Syn jest z Boha Otce, ale ne jinak, leč zplozením; jest tedy úsudek správný. Závěrek jest

dobrý a návěst hořejší pĕje církevní vyznání víry, řkouc: »Bůh z Boha, světlo ze světla«; a dolejší z toho jest jasna, že není možná, aby Syn byl z Otce, leč zplozením.

Z toho 1. následuje, že Otec jest v božskosti nejvlastněji plodící;

2. následuje, že Syn vlastně jest zplozen;

3. následuje, že u Otce jest plození činné a u Syna trpné; ani jedno však, ani druhé není na žádné Aristotelově kategorii.

A z toho jest patrné rozřešení obojího důvodu. Neboť Aristoteles mluví o plození kategorickém, jako přírodozpytec o přírodním plození stvoření, kterýž ještě nebyl poznal plození v božskosti. Když tedy se dovozuje: »Jestliže některá osoba jest plozena, tedy přechází z nebytí v bytí«, nebo »tedy něco se v ni mění«, popírají se oba závěrky; a když se praví, výměrem plození, praví se, že nikoliv, ježto žádný z oněch dvou výměrů neobsáhá plození v božskosti, ale toliko plození u stvoření. A dovozuje-li se: »plození jest přeměna tohoto celého v toto celé, tedy všeliké plození...«, tu se praví jednak popřením závěrku. A když se dovozuje od tvrzení neurčitého v látce přirozené k jeho obecnému, praví se, že nikoli, leč se zpravením dovozujícího, t. j. jestliže onen dovozující zpraví odpovídajícího; 2. se praví připuštěním závěrku. A když s přibráním dolejší návěsti se dovozuje: »Všeliké plození jest přeměna tohoto celého, ale plození v božskosti jest plození, tedy plození v božskosti jest přeměna«, popírá se závěrek, ježto jest rozličnost významu v členu středním, a děje se v nižší návěsti podložené, dle níž nebylo učiněno rozdělení ve vyšší, pročež důvod neplatí.

DISTINKCE VI.

Mimo to bývá kladena otázka, zda Otec zplodil Syna . . .

1. Tato jest *distinkce* 6., jejíž úhrn jest tento: 1. jest, že Otec nezplodil Syna z nutnosti donucení; 2. jest, že Otec nezplodil Syna vůlí předchodnou, nebo nově přistoupiší.

2. Odtud *verse*:

F jest říc', že Otec Syna nezplodil, an by nucen byl;
Nepředcházela též, ani nepřistoučila vůle.

3. *Úsudek* mistrův: »Otec zplodil Syna z nutnosti nezměnitelnosti«, 1. proto, že vše, co děje se v božskosti, jest nutné; 2. proto, že jest to nezměnitelně; 3. proto, že nutnost nezměnitelnosti jest prostě dokonalost; 4. proto, že Otec prostě nutné jest a prostě nutné plodí Syna a tak neměnitelně, tedy z nutnosti neměnitelnosti, ale ne potřeby nebo donucení, ježto jest nejvyšší svobodný a nemůže od nikoho býti nucen.

4. *Úsudek* 2.: »Bůh Otec zplodil Syna vůlí zálibnou a prová-

zející«, neboť tento jest Syn, o němž praví Otec ve 3. kap. evangelia sv. Matouše: »Tentof jest« atd. a s vůlí provázející, ježto kdyby při věčném plození nebyla od věčnosti věčná vůle, pak dle úmyslu kacífů buď by předcházela plození, nebo by přistupovala jako případnost, jako připadá člověku vůle k zplození Syna. Ale toto obé jest nemožno.

Tu *jest poznamenati*, co praví Tomáš v 1. díle, kv. 41., článku 2. Že, když se praví, že něco se děje vůlí, může se tomu rozuměti dvojako; jedním způsobem, že instrumentál označuje toliko provázení, jako mohu říci, že já jsem člověk svou vůlí; jiným způsobem, že instrumentál označuje vztah počátku — a tímto způsobem Otec nezplodil Syna vůlí, ale všecko stvoření. A proto v »Knize o synodách« se praví: »Jestliže by někdo řekl«, atd.; a níže: »jejich dobrot jest počátek« atd. A proto Hilarius praví v »Knize o synodách«: »Všem stvořením« atd.

5. *Jest poznamenati* zde také o nutnosti, jež jest dvojí, t. nutnost prostě řečená, jež jest věc a nemůže prostě nebyti. Jiná nutnost jest podmíněná, t. j. závislá od příčiny předchozí, kterou-li položíme, nemůže účinně nebyti, nebo nenásledovati následné k předchodnému. A proto, ačkoliv čistě nahodilé jest, abych se pohyboval, přece dokud běžím, jest nutno, abych se pohyboval, protože nemohu běžeti a nepohybovati se, nebo bez pohybování se, ježto pohybovati se jest následné z běžeti. A proto podle Filosofo v 5. kn. »Metafysiky« nutnost běře se dvojako, t. naprostě a s ohledem, a zní to stejně jako i dříve: Naprostě běře se nutnost, když samou bytostí věci věc nemůže se jinak míti — a tato nutnost jest toliko Bůh, a oněch věcí, kteréž od věčnosti jsou Bůh. S ohledem praví se nutnost, když skrze jiného věc má to, že nemůže se jinak míti, jako skrze příčinu — a tak podle čtyř rodů příčin budou čtyři způsoby ohledné nutnosti, kterýchžto způsobů důstatek má se tak, že nutné ohledné jest buď nutné pro příčinu vnitřní, nebo pro příčinu vnější (dle 2. kn. »Fysiky«). Jestliže pro příčinu vnitřní, to dvojako: buď se strany látky a tak jest to nutnost potřeby, jako člověku, protože jest látkový, jest nutné dýchání a podobně jest nutný pokrm a nápoj, pokud tráví zde ve smrtelném těle: nebo 2. jest se strany formy, a tak jest to nutnost nezměnitelnosti s podobou k prostě nutnému, t. Bohu. Jestliže však pro příčinu vnitřní, to dvojako: ježto buď pro příčinu účinkující a tak jest to nutnost donucení, zabránění a násilí podle Anselma v 2. kn. »Proč Bůh člověk«, blíže konce, jako nutno jest, aby kámen hozený do výše nesl se vzhůru; nebo 2. pro příčinu účelnou, a tak jest to nutnost prospěchu, nebo užitku, jako lék jest nutný k zdraví a dobrý život k blaženosti, a poznání všech věcí existujících se stránky věčné k poznání věčných pravd. A ježto vůle Boha Otce ani není jako účinkující příčina Syna na venek, tedy ani nutnost donucení, násilí, nebo zabránění; ani není vůle Otcova látková příčina Syna, ježto tato vůle jest nelátková, jako i Syn: tedy ani nutnost potřeby,

ani vůle Boha Otce není formální vnitřní příčina Syna; a následovně ani nutnost nezměnitelnosti spodobou, ani vůle Boha Otce není účelná příčina onoho Syna, tedy ani nutnost prospěchu, nebo užitku, tedy Otec nezplodil Syna ze žádné nutnosti ohledné, ale z nutnosti prostě naprosté. — Kacíři však řekli ‚s ohledem‘, jak jest patrné v důvodech jejich; proto svatí, mluvící proti nim, řekli, že Otec nezplodil Syna z nutnosti; protimluv pak má býti k témuž, dle téhož, o tomtéž, a podobně (dle 2. kn. ‚Elenchů‘), avšak naprosté nutnosti nepopřeli. Ale naproti tomu: v onom tvrzení Svatých ‚Otec nezplodil Syna z nutnosti‘ sl. ‚z nutnosti‘ popírá se všeobecně, tedy i vzhledem k nutnosti prostě naprosté, a následovně ono tvrzení jest nesprávné, ježto jeho protikladné jest správné (t. že Bůh Otec zplodil Syna z nutnosti, totiž z nutnosti prostě naprosté). Jistě nemusím zde říci nic jiného, leč omeziti úmysl Svatých v tvrzení jich na nutnost donucení nebo potřeby, aby to tvrzení ‚Bůh Otec nezplodil Syna z nutnosti‘ rovnalo se onomu ‚Otec nezplodil Syna z nutnosti donucení, nebo potřeby‘ a že sl. ‚ne‘ více nepopírá; tak nebude to zápor o nutnosti prostě řečené. A dle toho řeklo by se k důvodu, když se dovozuje: »v tvrzení Svatých (t. ‚Otec nezplodil Syna z nutnosti‘) sl. ‚z nutnosti‘ popírá se všeobecně.« Praví se popřením toho v úmyslu Svatých; a když by se dovozovalo: »sl. ‚ne‘ spadá na něco obecného a nebrání se mu; ono rozděluje podle všelikého (pojmu) jemu podřazeného«, tu by se řeklo, že ‚ne‘ pojímalo by se takto toliko rozumem a ježto Svatí tak to nepojímali, tedy tam sl. ‚z nutnosti‘ nerozděluje se podle všeliké nutnosti. Odtud kdyby mi dnes někdo dovozoval ‚Otec zplodil Syna‘, připustil bych to; ‚buď tedy z nutnosti, buď ne z nutnosti‘ — řekl bych, že z nutnosti, a když usuzuje ‚tedy z nutnosti donucení nebo potřeby‘, popřel bych důvod, ježto jest nesprávnost v dolejší návěsti. Neboť dovozuje se od dolejší návěsti k hořejší potakavě, jako kdyby se dovozovalo: ‚Bůh nutně jest, tedy Bůh z donucení jest‘, nebo ‚vůl jest živočich, tedy vůl jest člověk‘. — Podobně o vůli kdyby někdo dovozoval takto: ‚Otec zplodil Syna‘, připouštím to; ‚tedy buď chtě, nebo nechť‘ — řekl bych, že chtě; a kdyby usuzoval ‚tedy vůlí předchodnou, nebo vůlí přistupující‘ — popřel bych závěrek z podobné příčiny, jako kdyby někdo dovozoval: ‚Bůh Otec jest; tedy chtě, nebo nechť‘ — řekl bych, že chtě; a kdyby usuzoval: ‚tedy vůlí předchodnou, nebo následnou‘, popřel bych závěrek. A toto jest patrné lidem v pravé logice vykrmeným.

6. Běře se zde v pochybnost, *zda Otec plodí Syna přirozeností?* I praví se, že ano, ježto z pojmu plození jest, aby zplozené bylo vytvořeno k podobnosti přirozenosti t. j. plodícího. Proto přirozenost, nebo bytnost božská, pokud jest přirozeností, jest počátek plození Syna, kterýž jest obraz Otce a podobnost.

7. Běře se v pochybnost také, *zda Otec a Syn vydechují Ducha svatého z nutnosti, nebo vůlí?* Praví se, že ano, t. i z nutnosti nezměnitelnosti i vůlí přirozenou; ne z nutnosti násilí, ani prospěchu, ani

potřeby a ani vůlí předchodnou, ani připadající, ale vůlí zálibnou a provázející.

A tolik v krátkosti o této distinkci.

DISTINKCE VII.

Zde bývá kladena od některých otázka, zda Otec mohl...

1. Úhrn distinkce jest tento: 1. mistr se táže, zda Otec chtěl, nebo mohl zploditi Syna; a dovozuje, že nikoli, řeší a praví, že mohl a chtěl; a praví, že moci ploditi není moci něco a tak tento důvod ,Otec může ploditi a Syn nemůže ploditi, tedy Otec může něco, co nemůže Syn' neplatí; a opět neplatí tento ,Cokoliv může Otec, může Syn; ale Otec může ploditi, tedy Syn může ploditi'. Neboť jest nesprávnost v řečnickém obraze, v němž mění se co v něco.

2. Ale po druhé klade se otázka: *„Zda mohl Syn ploditi“*. I zdálo by se, že ano, ježto Augustin proti Maximinovi praví: »Chraň Bůh« atd. Praví se, že nemohl ploditi; ale tento výrok Augustinův ,neboť ani ne nemohl' vykládá se takto: t. j. »není z bezmoci, že nezplodil, ale z nepřislušnosti«. A proto nenásleduje ,Syn nemohl ploditi, tedy byl bezmocný, jako nenásleduje, Syn nemohl sebe, nebo Otce obrátiti niveč, tedy byl bezmocný', neboť od pouhého záporu k zamítnutí, které praví, že podmět jest vhodný k zamítnutí, závěrek neplatí. A proto následuje ,Přelud nemohl ploditi, tedy přelud byl bezmocný k plození'. I jest věděti, že v uvedeném výroku Augustinově toto slovo ,mohl' s předloženým bezprostředním záporem má býti drženo zamítavě a ne prostě záporně, ježto jinak sl. ,ani', ježto se klade před ono, činilo by tvrzení to potakavým: »Syn mohl ploditi« dle pravidla logického.

A proto popřeme-li tvrzení: »Syn mohl ploditi«, budiž předložen zápor a bude z toho tvrzení protimluvné onomu; a ježto opět předkládá se mu zápor, pak dva záporny, učiní jeden klad. Ale když toto slovo ,ne mohl' (non potuit) drží se zamítavě, jako kdybych řekl ,nemohl' (in potuit), t. j. byl bezmocný, a tak jest to nesprávné, předložím zápor, řka takto ,ani ne nemohl ploditi' a jest to správné; a pak rovná se onomu Augustinovu, neboť ani ne nemohl ploditi Syn'. A tento náhled předkládá Mistr, když praví: »Ale Maximinus, biskup Ariánů, se táže: Odkud tedy jest, že Otec nemůže býti Synem, nebo Syn Otcem?« Řeše to, praví: »Zajisté ne z bezmoci!« Hle, kterak popírá bezmoc; a přece praví: »Syn nemůže býti Otec.« A pak táže se, zdali jest správné tvrzení »Syn nemá tutěž moc plození, jako Otec.« Odpovídám, že má tutěž; nemá ji však v tom ohledu, v jakém má ji Otec.

3. V této distinkci běře se v pochybnost, *zda Bůh Otec může zploditi jiného Syna*. Zdálo by se, že ano, ježto člověk může zplo-

dití jiného syna, tedy i Bůh Otec; jinak člověk byl by mocnější Boha, vzhledem k tomu, a jelikož moci zplodití jiného syna jest u člověka něco kladného, nemůže býti vymyšlen důvod, proč by nemohlo Bohu Otci náležeti takovéto plození. A stejný důvod může býti o Synu a podobně o Duchu svatém, že mohou ploditi. Na opak jest nekonečná nenáležitost, která by neklamně následovala z připsuštění otázky. Proto se praví, že Otec nemůže zploditi jiného Syna, ani Syn Syna, ani Duch svatý. A důvod na opak učiněný neplatí.

A proto jest věděti, že v otci tělesném jest moc ploditi více synů, 1. jednak se strany otce, který jednoho prostě dokonalého nemůže zploditi; 2. jednak se strany onoho, jímž děje se plození, ježto neplodí z celé podstaty své, ale ze semene, odděleného od jeho látky; 3. jednak se strany zplozeného, ježto liší se bytně od plodícího a ne toliko opačnými vztahy původu. V božskosti má se to však veskrze jinak: neboť 1. plodící plodí Syna jednoho prostě dokonalého, pročez jiný byl by zbytečný; 2. kým, t. j. od koho nebo jaksi z koho, děje se plození; totiž z celé podstaty Otcovy, ne oddělením části; 3. se strany zplozeného, který neliší se bytně od Otce, ježto jest vůbec táž bytnost s Otcem, jak svrchu mnohonásobně bylo dokázáno. Jestliže tedy důvod učiněný naopak usiluje usuzovati, že člověk byl by mocnější Boha vzhledem k tomu, že může jiného syna zploditi a tak učiniti, čehož Bůh nemůže — tu se praví, že Bůh může učiniti jiného syna — onoho, kterého může člověk učiniti, ba Bůh a tak celá Trojice činí onoho jiného syna dříve, než člověk, ježto dříve jej zpříčinuje, jakož jest první jeho příčinou; ale nemůže zploditi jiného syna v božskosti, ježto toto jest nemožné. Nic tedy nemůže učiniti člověk, co by nemohl učiniti Bůh, ježto vše, co člověk činí, vychází od prvního činitele, jakkoliv tento nemůže hřešiti; neboť hřešiti není vlastně činiti, ale chybuje od pravého činění. Kde však praví Pravda v 8. kap. evangelia sv. Jana: »Kdož činí hřích, služebník jest hříchu«, tam „činí“ vyjadřuje kon podložený chybě, ježto člověk činí a chybuje v podmínkách k stuku Bohu libému vyžadovaných.

Jest ještě poznamenati: když se praví „v božské bytnosti jest moc plození“, že tam sl. „plození“ jest gerundium slovesa neosobného činného a tak platí tolik jako „božská bytnost jest sama moc, kterou od někoho jest plození“, t. j. jest počátek plození, a ježto božská přirozenost, která jest takto řečená moc, jest v každé osobě božské, jest patrné, že taková moc, která jest počátek plození, jest v Otci i Synu i v Duchu svatém. Ale když se praví „v Otci jest moc plození“, tam sl. „plození“ jest gerundium slovesa činného osobného a vyjadřuje moc, aby osoba plodila; a ona takto vzatá moc jest toliko v osobě Otcově. Když se však praví „v Synovi jest moc plození“, tu sl. „plození“ jest gerundium slovesa osobného trpného a vyjadřuje moc, již by osoba nebo jako osoba byla plozena, a tak jest toliko v Synu. A dle tohoto rozlišení připouští se tato tvrzení

„Iáž jest moc plození u Otce i u Syna“, ježto tatáž bytnost jest počátek mocný, ba každá osoba všemohoucí; a přece jedna moc plození jest vztažná u Otce a druhá u Syna, totiž u Otce činná a u Syna trpná, ačkoliv každá z nich jest jedna moc, totiž přirozenost božská, jako jedna jest osoba Otce a druhá Syna, ačkoliv oře osoby jsou jedna přirozenost božská.

4. Z toho se odvozuje, že moc božská běře se předně za bytnost božskou, nebo 2. osobně za Boha-Otce, nebo 3. za vztah umu Boha mocného k možnosti stvoření. A 3. způsobem řečená moc jest dvojí, t. moc naprostá, která směřuje k věcem možným v bytí poznatelném nebo naprostě možném, avšak moc zřízená jest ta, která směřuje k věcem možným dle své existence v daný čas. Dále moc boží běře se podle některých za moc podmíněnou a tak neklade možnost svého cíle prvního, ale klade za Boha to, co by chtěla. A tak mistr vykládá Augustina v této distinkci pravě: »Syn mohl zploditi jiného Syna, ale nemusil,« t. j. mohl, kdyby Syn mohl býti vytvořen od něho, nebo kdyby byl chtěl; takže není bezmoci nebo nemožnosti u Boha Syna. A k tomu zní výrok Anselmův v 2. kn. „Proč Bůh člověk“ kap. 10., kde praví, že všeliká moc následuje vůle. Neboť když se praví „mohu mluvit“ nebo „chodit“, rozumí se: chci-li; a tak připouští, že Kristus mohl lháti, ježto byl by mohl, kdyby byl chtěl; a tak k smyslům dvojsmyslným praví, že Kristus mohl a nemohl lháti; a totéž praví v 17. kap. A touto znalostí významu vykládá mnohé slovní spory doktorů, jak mnozí praví, že Bůh může až k takovým věcem, ale ony nemohou míti příčinu v Bohu, ježto jinak, jak praví, činná moc boží nevystupovala by nad moc trpnou, t. kdyby k oné nemohl. Jiní praví, že Bůh může vytvořiti nekonečný svět, uvéstí stvoření niveč, vytvořiti prázdno a tak jiné věci, o kterých uzavírá, že jsou protimluv. Tomu všemu pak tak se rozumí, že Bůh může až k tomu, chce-li, jak vykládá Anselm, že v onom smyslu dlužno připustiti výroky doktorů. A ježto apoštol praví, že »jest nemožné, aby Bůh lhal« a Kristus Pravda praví, že Syn nemůže nic sám od sebe učiniti, leč co by viděl, že Otec činí (Jan, kap. 5.), proto připouštím naprostě s Kristem, že Kristus, Syn boží nemůže lháti, aniž co nemožného učiniti, a následovně ani nemůže ploditi; a přece není proto bezmocný, ježto na základě stejného každá osoba božská byla by bezmocná proto, že žádná z nich nemůže se zapřítí, ježto praví Apoštol, že Bůh nemůže se zapřítí, jako ani nemůže se uvéstí niveč. Jest přece nekonečně mocný a tak všemohoucí. Neboť podle Augustina, jest-li někdo mocný tak, že tím právě, že chce, aby něco se stalo, učiní to, pak jest v pravdě všemohoucí; neboť v žádném pouhém stvoření to nenásleduje. Všemohoucnost boží tedy vyjadřuje moc činnou a zploditelnost věci přirozeně zpříčinitelné na venek; a následovně zpříčinění do vnitř a nezřízené zpříčinění hříchu neruší všemohoucnost od osoby, jejíž moc k žádnému z obou nesahá. První nikoli, ježto tak veliká jest moc býti vytvo-

řování dovnitř jako vytvořovati, ježto jest to tatáž moc, totiž přirozenost božská. A druhé také nikoli, ježto moci hřešiti jest nemoci, a tedy Bůh jest mocnější a ne bezmocnější proto, že nemůže hřešiti. Neboť jestliže jest bytná moc tří osob táž, zjevně následuje, ježto ona jest všechny tři osoby formálně mocné, že všechny tři jsou všemohoucí a následovně žádná není mocnější druhé. Tak veliké tedy moci jest rozuměti a milovati Otce způsobem, jakým Syn a Duch svatý mu rozumějí a ho milují, jako jest vytvořiti Syna nebo Ducha svatého; a odpor obsahuje to, že by některá osoba činila něco, aniž by to činila každá osoba. A proto na místě plodnosti Otcovy má Syn býti plozena a na místo výtornosti Otcovy má Duch svatý býti vytvořován, což jest společné, ježto táž bytnost. A řeklo-li by se, že Duch svatý není tak velké působnosti jako Otec a Syn, byť i měl schopnost druhého, praví se, že tolik jest od věčnosti zpříčiniti ideu jakoukoli nebo takovou pravdu: „jestliže člověk jest, živočich jest, nebo nic zároveň není a jest, jako jest vytvořiti osobu božskou; a to jest společné každé osobě božské. Tedy všechny osoby, jak jsou účinné na venek, tak jsou rovně zpříčinivé dovnitř a tak stejné na obě strany, t. v moci do vnitř i na venek. A jestliže 2. se namítá, že Duch svatý zpříčinuje Boha, totiž ideu nebo pravdu věčnou, a ona jest Bůh: praví se, že nenásleduje to, ježto ve vyšší návěsti idea má význam formální, jako má lišnost umu od osoby, a v nižší má význam bytnosti a tak význam se různí, jako nenásleduje „onen umělec zhotovuje číši, a ona číše jest zlato, tedy onen umělec zhotovuje zlato.“ A jestliže 3. se namítá, že vytvořiti ideu není tolik, jako vytvořiti osobu, ježto idea není formální zpříčiněná, jako osoba: praví se, že k vytvoření idee vyžaduje se u Ducha svatého tak veliká moc a tak veliká dokonalost, jako se vyžaduje k vytvoření osoby; proto, jelikož ono zpříčinění nebo vytvoření není mu případné nebo nahodilé Bohu, správně dlužno připustiti, že jest to tak veliká moc, příčinnost nebo výtornost, jak jest u některé osoby. Ne tak však u nahodilé příčinnosti na venek, již vytvořuje se stvoření; neboť takové různí se formálně, ale ne bytně od svých předmětů. A tolik budiž řečeno o moci ploditi.

DISTINKCE VIII.

Nyní o pravdě nebo vlastnosti a změnitelnosti atd. . .

1. Tot *distinkce* 8., jejíž krátký úhrn jest tento. Neboť v ní určuje mistr o pravdě, o nezměnitelnosti a o prostotě božské přirozenosti, ukazuje, že toliko božská bytnost v pravdě a vlastně jest, a že toliko ona je neměnitelná a prostá. 2. ukazuje, že žádný druh z deseti kategorií nepraví se správně o Bohu; a konečně usuzuje, že vše, co Bůh má v sobě, jest ten Bůh, jak není v jiných věcech.

2. K tomu jsou tyto *verše*:

H neb Bůh jediný bytností tak se nazývá,
Jen toto jedno trvá vždy prostě i nezměnitelné,
To, k čemu vlastně pojit se nemůže ni kathegorie;
Neb to, co má, Bůh jest, leč snad by vztah se tu naskyt'.

3. Zde běře se v pochybnost, *zda býti jest vlastní Bohu*. Jest poznamenati, že něco nazývá se vlastním buď proto, že věc má to ne od jiného, nebo proto, že to má ne s jiným. Prvním způsobem jest býti vlastní Bohu; druhým způsobem hřích aktuální jest vlastní rozumnému stvoření. Neboť Bůh sám sebou nemá bytí od jiného, jakkoli Syn má bytí od jiného, totiž od Otce, který jest jiná osoba, a Otec také nemá své bytí od jiného.

4. Dále běře se v pochybnost, *zda bytí boží jest bytí všech věcí*. Jest říci podle Bernarda, že bytí boží jest bytí všech věcí formální, příkladné, účínové a účelné, ale není vnitřní bytné všech věcí. Jako podle Filosofova ve 12. knize „Metafysiky“ Bůh jest příčina všech jiných věcí formální, příkladná, účinkující a účelná. A proto výroku Zlatoustého v homilii, kde se praví: „Bůh jest vše dobré“ má býti rozuměno v položení přísudku podle trojí svrchu řečené příčiny, ježto se to rovná: »Bůh jest, od něhož jest vše dobré jako od příčiny příkladné a účinkující; a Bůh jest vše dobré, ježto veň všecko jiné dobré jest zřizováno.

5. *Zda jediný Bůh je neměnitelný*. Zdálo by se, že nikoli, ježto vychází z prázdny v kon a z nečinícího v činící, tedy se mění. Učinil totiž časově stvoření, kterýchž dříve před prvním okamžikem času nebyl učinil. Dále: jest-li jediný Bůh neměnitelný, a všechno stvoření jest, tedy všechno stvoření jest měnitelné. Ale naproti: Vše, co jest měnitelné, jest měnitelné v opak. Ale opak měnitelného jest neměnitelné: tedy všeliké stvoření, ježto jest měnitelné, jest měnitelné v neměnitelné, a následovně v Boha, ježto toliko on jest neměnitelné, což zdá se nemožným. Naproti tomu jest výrok 3. kap. Malachiáše: »Nebo já Hospodin neměním se«, a mistr doslovně.

Znamenej: Bůh jest neměnitelný, jak vysvětluje Bonaventura v kv. 3. Neboť bytnost božská nemění se místem, ježto jest všude, ne časem, ježto jest spolu věčnost, ani formou, ježto jest kon. A proto změnu co do formy ruší prostota, co do času ruší ji věčnost, co do místa ruší ji nesmírnost, a tedy v Bohu jest nejvyšší stálost a odtud přičinnost všelikého pohybu. A sv. Tomáš v kv. 7. praví, že všeliký pohyb nebo změna, jakýmkoli způsobem řečená, vždy následuje nějakou možnost, ježto pohyb jest kon jestoty v moci. Ježto tedy Bůh jest kon čirý nemající nic z moci přimíšeného, nemůže v něm býti nějaká změna. A týž v kv. 8. odvozuje, že všeliké stvoření jest měnitelné, podle toho, čím každé odpadá od bytnosti, majíc dvojí možnost; jednu možnost odvislosti od jiného a jinou (možnost) zřízení v jiné.

A znamenej, že jest změna z jestoty skutečné v jestotu

a tato (jest) proměna podmětu existujícího z případnosti v případnost; jiná jest změna z jestoty ve zbavení, jako z vidění v slepotu a z milosti v hřích; jiná změna, která nemůže býti, ale kdyby byla, pak byla by z jestoty prostě v nejestotu: jako kdyby nějaké stvoření přestalo prostě býti, tak, že by ani v Bohu nemělo býti. A odtud jako jest nemožno, aby stvoření bylo z prosté nejestoty, ježto »vše což učiněno jest, v něm život byl« (Jan, kap. 1.) a »z něho všechny věci« doplň: jsou učiněny (k Římanům, kap. 11.); tak jest nemožno, aby stvoření bylo prostě uvedeno niveč. Kde však klade se možné uvedení věci niveč, jest pravda, že stvoření může býti ničím v účinu vlastním, jako před stvořením světa bylo ničím v účinu. Neboť takto praví Prorok: »Hříšníky« atd., t. aby byli účinně ničím v milosti posvěcující. Svorně dle tohoto způsobu trojí změny praví se troji nezměnitelnost, t. neproměnitelnost, která nepřísluší žádnému stvoření, ani andělu, ani vůbec druhému stvoření; 2. neporušitelnost, a tato některým náleží z přirozenosti, jako andělům a duchům lidským, některým z milosti, jako tělům slavným; 3. neobratitelnost, která přísluší všelikému stvoření, jak bylo řečeno. A všemi těmito způsoby jest Bůh neměnitelný, ale stvoření jest neměnitelné třetím způsobem, ježto nelze je obrátiti v prosě nic.

K 1. důvodu se popírá, že Bůh vychází z prázdně v kon, ježto Bůh nikdy nebyl v prázdní; a když se přibírá, jest činící, ježto vytvořuje stvoření, a před vytvořováním stvoření byl nečinící; připouští se; tedy se mění popírá se závěrek. Neboť vycházení činnosti na venek neklade žádné změny v konajícím, leč by byla novota působením zůstávajícím uvnitř, nejvíce v těch věcech, které volně konají. Odtud kdyby slunce vždy stálo na naší polokouli nebeské a měsíc vždy svým během se pohyboval, pak by někdy slunce, jelikož by měsíc přišel mezi nás a ně, nesvítilo nám přímo a přece jako takové neměnilo by se z osvětlujícího v neosvětlující, leč vzhledem k nám.

K druhému s připuštěním hořejší návěsti popírá se závěrek.

6. Běře se také v pochybnost, *zda nějaké stvoření jest vůbec prosté*. A mistr ukazuje, že nikoli, leč jediný Bůh. A proto jest věděti, že jest složení z látky a formy, z nichž stává se jedno sebou samým, jako země, člověk, vůl a podobné. Jiné složení jest z podstaty a případnosti, z nichž stává se jedno po případě, jako člověk bílý a duše mající umění. Jiné jest složení z konu a moci; a tak všeliké stvoření rozumné nebo nerozumné nazývá se složeným, ježto žádné není prostě kon čirý. — Z toho následuje, že duše prvním způsobem není složená, ale způsobem druhým, protože se svou případností tvoří jedno po případě, t. j. jedno shrnuté a ne jedno sebou samým, ježto podle Filosofo ze dvou jestot v konu nestává se jedno sebou samým. Třetím způsobem jest také složená, ježto není kon čirý. A nad tyto způsoby složení zbývá ještě složení z částí kolikostných, t. j. činících kolikost, a to buď souvislou ne o přetržitou, a opět tímto způsobem duše se neskládá. Ještě některé

představují si, že duše, a tak anděl, skládá se z bytí a bytnosti, nebo z costi a bytí, kteréžto složení ponechávám těm, kdo o oné látce se hádají.

7. Běře se také v pochybnost, *zda jest Bůh v kategorii podstaty*. Jest říci, že nikoli. Jeden důvod klade se doslovně: neboť podstata praví se o Bohu zneužitím, protože se tak nazývá od podstatnosti t. v případnostech naprostých. Pročež podstata kategorická jest věc sama sebou existující podstatně v případnostech naprostých, a ježto Bůh nemá podstaty v takovýchto případnostech, jak odvozuje mistr, jest patrné, že Bůh jest prost kategorie podstaty. 2. důvod: vše, co jest v rodu, přidává něco nad rod; a tedy to, co jest nejvyšší prosté, nemůže býti v rodu. 3. důvod Avicennův: Vše, co jest v rodu, má cost. Ale Bůh není takový; neboť cost jest bytnost, která se ukazuje výměrem bytným, kterýž Bůh míti nemůže, ježto kdyby tomu bylo tak, pak by měl druh a rozdíly, a následovně nebyl by vůbec prostý, což jest nemožno. Pročež Avicenna v 8. kn. „Metafysiky“, kap. 4. dokazuje, že Bůh není v rodu, ježto rod jest část, Bůh však prostý, nemající části; tedy není v rodu. Z toho jest dále patrné, že nic řečeného formálně o Bohu není v rodu, proto, že nic omezeného nepraví se formálně o Bohu. Cokoliv však jest nějakého rodu, nechť jakýmkoli způsobem jest to toho rodu, jest nutně omezeno, a tak dobrota, moudrost, kolikost a podobné, co klade se za přísudek o Bohu, nejsou v kategoriích, ale nad a mimo kategorie umění dialektického. A odtud praví mistr, že Bůh jest bez dobroty (rozuměj: případné, kategorické) dobrý, bez jakosti jaký, bez kolikosti koliký, rozumíme-li tomu podobně. A není zde zmínka o onom významu „Bůh“, který dle svého bytí jest v kategorii jakosti jako i každý význam logický, ačkoliv ze způsobů významu v různých kategoriích praví se, ony významy jsou pro své (předměty) znamenáné, jako se praví, že tento význam „člověk“, protože znamená prvotně podstatu případnou vyloučenou z naprostých, jest v kategorii podstaty, ale ve skutečnosti velmi nepřislušně, ježto nemůže mu příslušet první vlastnost podstaty, která jest býti ne na předmětu, t. j. býti a neúviseti; neboť onen význam „člověk“, ježto jest jakost, jest úvisně na podmětu, a nemůže mu příslušet poslední vlastnost podstaty, ale přijaté bytí protiv podle své změny, ježto onen význam „člověk“ nemůže posobně přijímati teplotu a opět chladnost, ani čnost a opět zlobu, jelikož tyto jakosti má člověk, kterýž jest podstata, do sebe střídavě, jak vysvětluje Filosof v „Kategoriích“. A kéž by nominalisté nebo doktorové významů povážili celou tuto 8. distinkci: jistě by tak svými disputacemi nenutili jinochy ke kategoriím významů.

DISTINKCE IX.

Nyní přistupme k lišnosti osob atd.

1. Tať jest distinkce 9., v níž mistr úhrnně tři věci ukazuje:

1. lišnost osob, 2. vyvrací kacířství Ariánů o tom, ukazuje, že Syn jest věčný spolu s Otcem, 3. ukazuje, že může se připustiti, že Syn jest vždy zplozený, a že jest vždy plozen, třebaže 'vždy zplozený' více vyjadřuje pravdu.

2. Odtud verše:

Nejprv osob lišnost klade, pak vyvrací tu kacířství,
dále ukáže, s Otcem spoluvěčný že Zrozený jest,
jenž narozem jest vždy, vždy rodí se, vždycky plozen jest.

3. Zde bere se v pochybnost, *zda osoby božské se liší*. I zdálo by se, že nikoli, ježto veškerá lišnost jest buď případná, nebo podstatná čili bytná; tedy jestliže se osoby božské liší, pak se liší případně nebo bytně. Důsledek zdá se býti nesprávný, jelikož, liší-li se případně, pak byla by případnost na druhé z osob nebo na každé; liší-li se bytně, pak bylo by více bytností osob, a to jest opět nesprávné: tedy zdá se, že jest otázka nesprávná. Dále, jest-li Otec od Syna rozdílný nebo se liší, tedy Bůh jest rozdílný nebo se liší od Boha. Závěrek platí od podřazeného kladně k jeho nadřazenému bez překážky a následovně Bůh jest rozdílný nebo se liší od Boha; tedy mezi Bohem a Bohem je rozdíl, a taktéž mezi prvním Bohem a druhým Bohem jest rozdíl, nebo lišnost, a ze stejného důvodu byl by rozdíl mezi božskou bytností a božskou bytností. Ale toto jest nenáležitě, tedy by se zdálo, že v božských osobách není lišnosti nebo rozdílu. — Na opak jest, mistr ukazuje lišnost osob mezi sebou a jich totožnost v bytnosti nebo přirozenosti, říká: Jedna jest totiž bytnost Otce, Syna i Ducha svatého, v níž není Otec jiný, Syn jiný a Duch svatý jiný, jakkoliv osobně jest Otec jiný, Syn jiný a Duch svatý jiný.

K tomu jest p o z n a m e n a t i, že tento výraz 'jiný' sám sebou vzat vyjadřuje lišnost bytnosti, ale sl. 'jiný' lišnost osoby, položeno o pojmech vyjadřujících rozumné podstaty nebo podstatu. Dále jest věděti, že v božskosti jest tré, t. bytnost, osoba a znak; bytnost vyjadřuje věc sebou samou existující, která ani neliší ani není lišná od osoby bytně, osoba však jest co lišné a sebou samým podstatné, znak pak jest formálně lišící, jaksi ne sebou samým podstatné, ale v druhém; ježto tedy rod střední jest jaksi bezformý, nelišný v některém pohlaví. avšak rod mužský lišný a dokonalý, ženský však lišný, jaksi sestupující od druhého, proto jména ve středním rodě vyjadřují bytnost, v mužském osobu, v ženském pak znak, když nejsou odtahována jinými pojmy, jimž jsou připojována. Ku příkladu 'jiný' vyjadřuje bytnost, 'jiný' osobu, 'iná' znak. Z toho jest patrné, že nesprávné jest tvrzení: »Otec jest jiný než Syn«, a správné toto: »Otec jest jiný než Syn«, a podobně správné toto: »plození jest jiný znak, než vydechování.« A opět jest patrné, že jest toliko jedna bytnost, ale tři osoby a pět znaků. Odtud 'ploditi', 'roditi se' a 'vydechovati' mají tři osoby, jež jim odpovídají, ale 'nezplozený', 'společná výdešnost' a 'společné

vydechování' nemají lišných osob, jež by jim odpovídaly; a opět se zdá, že dříve jest býti osobou, než býti Otcem nebo Synem aneb Duchem svatým, ježto býti osobou jest býti osobností nebo podstatou, a praví se k bytí a ne k jinému; ale býti Otcem nebo býti Slovem jest vztahné a praví se k jinému, jak jest obšírně patrné z Augustina v 7. kn. „O Trojici“.

4. A opět bere se v pochybnost, *zda Otec jest dřívější Syna*. I zdálo by se, že nikoli. Neboť mistr praví: »jest totiž Syn zplozen od Otce, a proto jiný; a přece nebyl dříve Otec, než Syn; jsouť tři osoby spolu věčné.« Hle, praví, že nebyl Otec dříve než Syn, ježto spolu od věčnosti jsou tři osoby. A v Athanasiově vyznání víry se praví: »v této Trojici není nic dřívějšího nebo pozdějšího«. Jestliže nic, tedy ani Otec není dřívější Syna, ani Syn pozdější Otce, aniž Duch svatý jest pozdější Otce a Syna. — Naopak dovozuje se takto: Otec jest příčina Syna; ale všeliká příčina, jako taková, jest dřívější onoho, čím jest příčinou; tedy Otec jest dřívější Syna. Závěrek jest znám, návěst nižší jest Autora »O příčinách«. Ale návěst vyšší dokazuje se takto: k tomu, aby jedna věc zpříčinila jinou, postačí, aby jí dala bytí; neboť popisně příčina jest to, co dává věci bytí. Ale Syn má bytí od Otce, jak i sám svědčí; tedy jest zpříčinován od Otce. Neboť v Janově kap. 10. píše: »Otec můj« atd.

K této pochybnosti jest věděti, že jest jedna cesta, která klade, že v božských osobách není úplně žádné prvenství, ježto poněvadž všechny osoby jsou spolu od věčnosti, totiž spoluvěčné, a ve věčnosti nemůže býti prvenství okamžiku, ani času, ani přirozenosti, ani nějaké jiné: tedy žádným způsobem Otec není dřívější Syna a tak ani Ducha svatého; a ani Syn není dřívější Ducha svatého. A proto praví tato cesta, že v Otci podle rozumu jest tré, t. bytnost společná, vztah lišící a osobnost nebo osoba rozlišitelná. Vzhledem k prvnímu nemůže býti prvenství, ježto táž bytnost ve všech osobách božských; vzhledem k druhému nemůže to býti proto, že jsou navzájem pojmy souvztažné přirozeností, časem a rozumem; vzhledem k třetímu jest Otec dřívější Syna pouhým rozumem; praví tedy, že Otec, pokud jest Otcem, žádným způsobem není dřívější Syna ani přirozeností, ani trváním, ani důstojností, ani rozumem, třebaže on, jenž jest Otec, jest dřívější rozumem, ježto dříve jest rozuměn v sobě samém, než ve vztahu k druhému. A dovozuje se pro tuto cestu takto: nic nemůže býti dřívější než prostě první; ale Syn jest prostě první, totiž Bůh, tedy nic nemůže býti dřívější Syna. Závěrek jest známý, a návěst vyšší jest patrna z názvů, protože prostě první jest to, čehož nic nemůže býti dřívější. Jiná cesta jest ta, jež klade prvenství v osobách, ježto protože Otec nazývá se první osobou, Syn druhou a Duch svatý třetí, podle nejzřízenějšího způsobu, jelikož obě tyto jsou pozdější Otce a ne obráceně, a Duch svatý jest pozdější Syna, a ne obráceně; a nelze vymysleti, že by tak člověk chápal to rozumem, a přece nebylo by

tomu tak ve skutečnosti, poněvadž stejným důvodem mohl by člověk rozumem vše, co by chtěl, na oné nejsvětější Trojici chápati, ale nevyžaduje se tam pravda bytí a tak mohl by věřiti, cokoliv by chtěl a jakkoliv by chtěl, a nehřešil by v tom, což říci jest velmi zpozdlilé. Neboť tak by člověk chápal, že Syn jest od Ducha svatého a tak že jest Ducha svatého, což jest velmi zpozdlilé. Ale ne zpozdlile, nýbrž správně chápe a věří, že tomu tak jest se stránky věčné, že Syn jest od Otce a Duch svatý od obou, a přece tato předložka ‚od‘ nepřikládá se nadarmo. Jest nutno, aby označovala nějaký pořad v osobách. A ježto jest nemožné, aby byl pořad bez prvenství, proto nevyhnutelně vyžaduje se prvenství, jak vyžaduje takový pořad osob. Neboť takto Otec jest osoba první mezi oněmi třemi božskými osobami, ježto od žádné nemá bytí, ale naopak. Neboť co znamená ona předložka ‚od‘ nebo ‚z‘, když písmo praví, že jedna osoba jest od jiné, a víra praví Boha z Boha, leč okolnost příčiny nebo počátku, aneb původu, což jest totéž. A proto Augustin v „83 otázkách“ kv. 18. píše takto: »Bůh jest příčina« atd. A ve spise „O otázkách starého a nového zákona“ klade, že Syn jest rozdílný od Otce příčinností nebo stupněm. Dále Jan Zlatoústý ve výkladu na text „Na počátku bylo slovo“ praví, že Otec předchází Slovo ne přirozeností, ale příčinou. Tito svatí porozuměli, že tento jest výměr příčiny: »Příčina jest to, čím zpříčiněné má bytí«. Ježto tedy Syn má bytí od Otce, jako, cokoliv má, od Otce má, jest patrné, že Otec jest příčina Syna, ježto Otec jest to, čím Syn jest. Nic jiného však není příčinnost nebo předchodnost Otce vzhledem k Synu, kterou bere, leč dání života, který má v sobě samém božskostí a pravdou. Jako Otec má život v sobě samém, tak dal Synovi míti život v sobě samém. To tedy dání, které Spasitel dává na rozum, jest předchodnost a příčinnost, kterou dávají na rozum Augustin a Zlatoústý; a ono dání jest příčinnost, kterou Augustin dává na rozum jménem počátku, a také ono dání jest příčinnost, kterou dává Řehoř na rozum. A ono dání jest také větší velikost, již praví Hilarius, že Otec jest větší Syna, netoliko podle toho, jak jest člověk, ale dle toho, jak Syn jest Slovo. — Ale proti tomu se namítá. Neboť sv. Tomáš v 1. kn. „Sentencií“ distinkci 12. drží, že žádná osoba božská není příčinou druhé. 2. takto: všeliká příčina jest buď látková, nebo účinkující, nebo formální, nebo účelná. Ale Otec není žádná z oněch příčin vzhledem k Synovi, tedy Otec není příčina Syna. 3. takto: Vše zpříčiněné jest odvislé od své příčiny potud, že Filosof v „Kategoriích“ v kap. „O dřívějším“ praví, že, aby něco bylo příčinou druhého, to praví se z přirozenosti; ježto tedy žádná osoba božská není odvislá, poněvadž každá z nich jest nejvyšší nutná příčina, protože první příčina, následuje, že žádná osoba božská není věčná. 4. takto: Všelická příčina, jako taková, jest důstojnější než zpříčiněné; tedy jest-li Otec příčinou Syna, pak jest důstojnější než Syn, a následovně větší. Ale víra píše: »v této Trojici nic většího ni menšího«, tedy...

Dále: buď jest nutno připustiti, že každá z těchto osob jest příčina lišná a tak jsou tři osoby příčiny; nebo nutno připustiti, že jest toliko první příčina, protože Otec jest první příčina a zpříčiňováním má větší vliv na třetí osobu, než na osobu druhou; ta pak třetí osoba zajisté jest příčina případná a dvě prvéjší jsou příčiny přímé, protože případné jest, aby bylo stvoření, jehož Duch svatý zve se vztažně příčinou; a naprostě nutno jest, aby Duch svatý byl zpříčiňován od Otce a Syna. A proto drží sv. Tomáš tam, kde svrchu řečeno, že žádná osoba božská není příčinou druhé. Zde se praví, že sv. Tomáš zužuje příčinu na příčinu z vnějšku dávající počátek a jest známo, že žádná osoba božská není tak příčinou druhé osoby božské, ježto ani Otec nezpříčiňuje na venek Syna ani Syn Ducha svatého. I jest patrné rozřešení vzhledem k prvnímu.

K druhému se praví připuštěním hořejší návěsti, ježto nestvořená Trojice jest nutně příčina účinkující všech pravd, které nemohou nebyti; avšak není nutno, aby vzhledem k čemu byla by příčinou, aby to bylo znovu, neboť podle základů Aristotelových Bůh jest od věčnosti příčina světa tělesného, a podle náhledu svatých doktorů Bůh od věčnosti zpříčiňuje svět pravtárný a přece svět tělesný podle Aristotela nepočal býti nebo existovati. A podle pravdy svět pravtárný jest věčný, nikdy znovu reučiněný, jako i všechny ideje, které jsou zpříčiněny od kterékoli z božských osob, ba jedna pravda jest od věčnosti příčina druhé, jako, že nikdo není osel, jest příčina toho, že já nejsem osel, a přece nečiní dřívější pravda činně znovu druhou; podobně to, že stěna nemá plic, jest příčina toho, že nedýchá, jak praví Filosof, a přece neúčinkuje to znovu nedýchání stěny; proto všeliká příčina od věčnosti chránící, jako Bůh ostříhající pravdy na věky, a všeliká příčina vtomně činná, jako Bůh vytvářející do vnitř Syna, a všeliká příčina dřívější v přirozenosti, od níž má pozdější v přirozenosti bytí, jakkoliv ne látkově ani formálně ani účelně, uvádí se na příčinu účinkující, která zajisté bývá nazývána příčinou nezbytnou, což jest obecné každé příčině přímé, jako to, že nerná štěna plic, jest příčinou toho, že nedýchá, a Otec jest činná příčina Syna, ale ne účinkující, jako ani není účinkující počátek Syna. A tak Otec ani není příčina účinkující, ani formální, ani účelná, ale příčina činná, bez níž Syn nemá bytí, ježto své bytí má od Otce.

K třetímu se praví popřením toho jako nemožného. Neboť odvislost vyjadřuje lišnost bytnou nebo přirozenosti. Ale to, že jedna věc jest od jiné, nevyjadřuje bytnou lišnost od jiné, jako musí věrný říci, že Syn má bytí od Otce bez bytné lišnosti. Návěst hořejší jest nesprávná; tedy může býti správnou omezena jsouc takto: Vše zpříčiněné na venek nebo bytně lišné od svého přímého zpříčiňovatele jest odvislé od svého zpříčiňovatele. — K 4., když se dovozuje: »Všeliká příčina, jako taková, jest důstojnější nad své zpříčiněné«, toto může se popříti. Neboť matka Kristova, dávajíc porozením lidské bytí Kristovi, jest jeho příčina rodná co do člově-

čenství, a přece člověčenství Kristovo jest nekonečně důstojnější matky Kristovy pro osobní jednotu Slova božího. Nebo se 2. praví, že rozumí-li se to o důstojnosti daru nebo dání nebo předchodnosti, pak se to připouští, rozumí-li se to však o důstojnosti dobroty nebo vznešenosti, pak se to popírá. Tak zajisté Otec není větší Syna, ani Syn menší, což předkládá Athanasiovo vyznání víry, říká: »v této Trojici« atd. — K 5. se připouští, že každá ze tří osob jest příčinou, ježto celá Trojice jest jediná příčina prvá, jako jest jeden počátek. A Otec i Syn jsou jeden počátek, vydechující Ducha svatého; a tak nejsou tři příčiny, ačkoli jsou vždy tři věci zpříčiňující, ale nutně jedna přirozenost božská a táž příčina prvá, a bez toho, aby něco zpříčiňovalo je. Proto není omluva, usuzuje-li se, že Otec větší vliv má v přičinění Ducha svatého, než Syn, dle onoho výroku, »o přičinách«, ježto Syn není 2. příčina, ale táž, která jest Otec; a není možná, aby Duch svatý nebyl příčinou, neboť jest naprosto nutné, aby pravdy lišné od Boha byly zpříčiněny od Ducha svatého. Avšak nutno jest, aby Duch svatý nezpříčiňoval do vnitř, aniž se proto ruší jeho dokonalost, jakož ani proto, že nemůže ploditi Syna, nebo hřešiti. — A pak na základě tohoto může se odpověděti k důvodům první cesty. K prvnímu, t. výroku Mistrovu, že Otec nebyl dříve, než Syn, jest pravda, že nebyl dříve co do přirozenosti, ani co do času, ani co do okamžiku, ani co do věčnosti; ale dříve existuje původem, dáním nebo předchodností, spolu věčný jak se Synem tak s Duchem svatým. A podobně ověřuje se výrok Athanasiov uvedený pro onu cestu. A takto připustíme-li, že ve věčnosti ani není prvenství věčnosti tak, aby jedna osoba předcházela jinou, jako Bůh od věčnosti předchází svět tělesný, ani prvenství času, aby jedna předcházela jinou v nějakém čase, ani okamžiku, ani přirozenosti; připouští se však, že jest prvenství původu, zpříčinění nebo dání, jak bylo řečeno, jímž Otec jest dřívější Syna. A k potvrzení, když se dovozuje: »nic nemůže býti dříve než prostě první; ale Syn boží jest prostě první, totiž Bůh«, připouští se návěst nižší a vyšší zúžená k svrchu řečenému. Neboť prostě první jest to, čehož nic nemůže býti dřívější od věčnosti, okamžikem, časem, přirozeností ani důstojností. A tak se připouští, že nic nemůže býti dřívější Syna, ježto jest od věčnosti s Otcem. A nediv se, že Filosof toto prvenství a přičinnost nevyjádřil, protože nepoznal aniž vyjádřil vytvořování boží do vnitř; to kdyby byl poznal, pak by rychleji byl připustil, že Bůh od věčnosti byl činný, a přece od věčnosti nevytvořoval tento tělesný svět; ale po činnosti do vnitř vytvořil tohoto na venek.

Toto budiž řečeno s všelikým strpením a bez nerozváženosti k pocvičení nadání a ke shodě se svatými doktory, s nimiž mají se milovníci pravdy dle možnosti podle souzvuku písma svatého zbožně a pokorně shodnouti atd.

DISTINKCE X.

Nyní po věčnosti Synově o Duchu svatém...

1. Tato jest *distinkce 10.*, kteráž předně ukazuje, že Duch svatý nazývá se milování, láska a milost; 2. že Duch svatý jest společný svazek Otce a Syna a odtud má jméno, ježto jest jakési společenství a jakýsi svazek dvou.

2. Odtud *verše*:

K jako moudrostí se vlastně povždy nazývá
Ten, jenž byl narozen, tak velký Duch milováním;
Jest zrozeného s Otcem společenství Duch; proto odtud
Má své jméno, že jest ostatních dvou společenstvím.

3. Při této distinkci jest *poznámenati*, že láska jedním způsobem jest bytnost všem osobám sdělená, podle slov ve 4. kap. 1. listu Janova „Bůh láska jest“. Ježto totiž láska jest zřízené milování a každá osoba božská nejzřízeněji miluje cokoliv a kterékoliv stvoření, jest patrné, že celá Trojice jest nejvyšší láska. — 2. pojímá se láska osobně za Otce, protože jako on jest původ dvou osob následujících, tak jest původně láska, dávající Syna a Ducha svatého k spasení církve. — 3. běře se „láska“ v thematu za Ducha svatého, k čemuž jest *1. úsudek mistrův*: Duch svatý jest milost nebo milování, aneb láska Otce i Syna. Dokazuje se: Duch svatý jest jako svazek, v němž se navzájem milují Otec i Syn; tedy jest úsudek správný; dolejší návěst dokazuje Augustinem. — A *znamenej*, že písmo jmenuje Ducha svatého milostí, milováním a láskou, což jest totéž a přece způsoby se liší, ježto milost jest společná toužení přirozenému a rozumnému; milování však jest vlastní toužení rozumnému; láska pak jest nejvlastnější toužení duchovnímu věci rozumné. Jak tedy písmo ukazuje, že toto všecko jest nejdokonaleji na Bohu, proto všecko to jmenuje Duchem svatým.

4. *2. úsudek mistrův* jest tento: Třebaže celá Trojice jest jedna láska, přece zvláště se přivlastňuje Duchu svatému; dokazuje to podobným, jelikož jako každá osoba nazývá se obecně moudrostí: ale přivlastně Syn (nazývá se moudrostí), tak jest říci o lásce. Jest tedy úsudek správný. — A *znamenej*, že Duch jest společné třem osobám, jakož i Bůh. Neboť praví Spasitel ve 4. kap. evangelia sv. Jana: »Přichází hodina« atd. Hle, výslovně položil Trojici a dodává o jednotě osob: Bůh jest Duch, a ti, kdo modlí se k němu, t. Bohu, v Duchu, t. svatém, a Pravdě, t. j. Synu, a tak ve třech osobách mají se modliti. Hle, když praví Pravda: »Bůh jest Duch«, ukazuje, že Bůh jest podstata duchovní a tak že Duch jest společný třem osobám. Neboť když praví: »Neboť takových Otec hledá, aby se modlili k němu«, tu Otec znamená bytně prvotně ne osobu Otcovu, jako tam »Bůh jest Duch« sl. Duch znamená prostě bytnost duchovní, a ne osobně prvotně osobu Ducha svatého. Ale

když praví: „praví modlitebníci modlití se budou k Otci“, tu dává na rozum osobu Otcovu; a když dodává „v duchu“, tu ukazuje osobu Ducha svatého, a když připojuje „a v pravdě“, tu dává na rozum osobu Synovu. A ježto řekl, „modlití se budou k Otci v duchu a v pravdě“, sl. „v“ ukazuje, že modlení se ke třem osobám jest neoddělitelně spojeno, jako i osoby ty neoddělitelně se sjednocují.

Z toho jest patrné, že jest nemožno, aby pravý modlitebník modlil se k jedné osobě, aby se nemodlil ke každé, protože jest nemožno, aby někdo byl pravým modlitebníkem, leč by se modlil k nejsvětější Trojici. Ze slov Spasitelových jest patrné, že Duch, kterýž jest Bůh, jest společné třem osobám a že Duch také přívlastně jest osoba Ducha svatého, jako moudrost a láska jsou společné třem osobám. Ale moudrost přívlastňuje se Synovi a láska Duchu svatému. Tak Duch přívlastně náleží Duchu svatému, kterýž jest osoba božská vydechovaná. Odtud ony společné vlastnosti: láska, moudrost a duch jsou omezovány přísudky o osobách. A proto když praví Pravda: »Bůh duch jest«, tu duch jest společné; když však praví: »Když pak přijde ten Utěšitel, kteréhož já pošlu vám od Otce, Ducha pravdy«, tu duch jest osobní. Podobně když praví Jan: »Bůh láska jest«, tu láska jest společné. Ale když se praví »láska Otce a Syna«, tu láska znamená osobu Ducha svatého. Podobně když se praví »Bůh jest moudrost«, tu moudrost jest společné; ale když se praví »Moudrost zplozena jest«, tu jest osobní.

Dále jest věděti, když mistr praví: »Kterýž totiž společný Duch jest oběma«, nesmí se rozuměti, že by Duch svatý sdílel se Otci a Synu, jako bytnost; ježto pak by jedna osoba byla ony dvě osoby a bylo by změtení osob, ale takto Duch svatý jest společný dvěma, ježto jest ode dvou, t. od Otce a Syna, a kterýž jest svazek jejich.

DISTINKCE XI.

Zde jest říci, že Duch svatý jest od Otce...

1. Tato *distinkce* ukazuje úhrnně dvě: 1. jest, že Duch svatý vychází od Otce a Syna; 2. jest, že Řekové praví slovně opak, ale ve věci se s námi shodují, a někteří doktorové jejich výslovně souhlasí.

2. Odtud *verše*:

I. I vychází Duch spolu z Otce a ze Zrozeného;

Z Otce, o němž Řekové dí, on jediný že vydává.

3. Zde běře se v pochybnost, *zda Otec a Syn jsou jeden počátek Ducha svatého*.

Zdalo by se, že nikoli. Nebot otec jest jinak počátkem Ducha svatého a Syn jinak; tedy Otec jest jeden počátek Ducha svatého a Syn druhý. Závěrek platí, ježto druhost bytí počátkem vyjadřuje druhý z počátků, jako různost konů dovozuje různost forem. — Na opak dovozuje se takto: Otec a Syn jsou toliko jeden počátek,

ježto jest nemožno, aby bylo více prvních počátků, jakož i více příčin prostě prvních. A proto praví k tomu Augustin v 5. kn. ,O Trojici', kap. 17.: »Otec a Syn« atd. A týž ve spise ,O vycházení Ducha svatého', kap. 19. praví: »Když pravíme« atd. Hle, jak jasně Augustin praví, že Otec a Syn jsou toliko jediný počátek a jedna příčina Ducha svatého!

Tu *jest poznamenati*, že Otec a Syn jsou jeden počátek v bytosti a více osob; nyní Duch svatý vychází od nich, ani proto, že jsou jeden společný počátek, ani proto, že jsou buď jako různé osoby, ale jak jsou více vlastní osobností a jedno společnou vůlí. — Ale proti: Jestliže Otec a Syn jsou jeden počátek Ducha svatého, tedy buď jsou jeden počátek, kterýž jest Otec, nebo který není Otec. K tomuto důvodu praví sv. Tomáš v 1. díle, kv. 36., článku 4. k 4. důvodu, že jest nutno jeden z nich připustiti, ježto nejsou protimluvné. Neboť když pravíme ,Otec a Syn jsou jeden počátek', to, že pravím ,počátek', nemá určený význam, ale změtený dle dvou osob zároveň. Odtud v postupu jest nesprávnost pravení od změteného významu k určenému. Ale může se říci tak jasně k důvodu, když se dovozuje ,buď jsou jeden počátek, kterýž jest Otec, nebo který není Otec' připuštěním první části; jako když se dovozuje ,Otec a Syn jsou jedna první příčina; buď tedy první příčina, jež jest Otec, nebo která není Otec'; a praví se, že první příčina, jež jest Otec a nemůže následovati nic nenáležitého. Jako když se dovozuje ,N. N. a X. Y. jsou člověk; buď tedy člověk, jenž jest N. N., nebo člověk, jenž není N. N.' I jest jasno, že jsou člověk obecný, jenž jest N. N., ježto údělností druhu více lidí jest jeden člověk. Pak k důvodu na opak otázky se praví, že neplatí závěrek; neboť v podobném případě neplatí ,Bůh jinak jest počátkem případnosti a jinak podstaty, tedy Bůh jest jeden počátek podstaty a druhý případnosti'.

4. Dále důsledně běře se v pochybnost: *Zda Otec a Syn mohou býti zvaní více vydechovateli, jako jsou zvaní více vydechujícími.* A bystrý Doktor (Scotus) drží v distinkci 12., že nikoli. A důvod jeho jest tento: neboť toto slovesné jméno ,vychovatel' znamená takový počátek konání, jak jest zrozeno pojmenovati činný podklad; neboť jako čtení znamená kon uspokojený způsobem zevnějšku a pokoje, tak čtenář nebo vydechovatel znamená počátek takového konu způsobem zevnějšku a pokoje, jak jest pojmenováním činného podkladu; vydechování tedy znamená sílu vydechovati, jak směšuje podklad, a ježto jedna jest síla v Otci i Synu a výraz početní přistavený některému určovacímu klade svůj význam o onom, tedy zdá se, že nesmí se připustiti dle smyslu řeči, že jsou dva vydechovatelé, ježto síla vydechovací zdá se v nich býti počítána. A namítá-li se: »následuje: jsou dva vydechující, tedy dva vydechovatelé«, praví se, že závěrek neplatí. A kdyby se někde u spisovatelů našlo, že Otec a Syn jsou dva vydechovatelé, mají výroky jich býti vyloženy a zdravě rozuměny. A totéž míní sv. Tomáš v díle 1.,

kv. 36., článku 60. v rozřešení důvodu pravě: »Lépe« atd. Ale táže-li se kdo, Otec a Syn jsou dva vydechující, kdo jsou oni dva vydechující? odpovídá se, že Otec jest jeden vydechující a Syn jest druhý vydechující. A myslím, že bez nenáležitosti stejně mohlo by se připustiti, že Otec jest jeden vydechovatel a Syn druhý, pokud vydechovatel znamená osobně.

5. Po třetí běře se v pochybnost, *zda Duch svatý vychází od Otce a Syna*. I zdálo by se, že nikoli. Neboť 1. by následovalo, že osoba byla by společná každému podkladu božskému, ježto býti osobou jest společné třem osobám, a důsledek jest proti výměru osoby. Ale závěrek se dokazuje. Všeliká činnost jedna co do počtu vyžaduje jednoho podkladu, od něhož jest počítána. Ale vydechování jest jedna činnost, tedy vyžaduje toliko jednoho podkladu; tedy jestliže Otec a Syn vydechují, nutno položiti, buď že jsou dvě výdešnosti, nebo že Otec a Syn jsou jeden podklad. Ale obojí z těchto jest nenáležitě. — 2. Takto: všeliká konnost jest podklad konati, tedy výdešnost, jež jest to, že Otec vydechuje, není výdešnost, která jest to, že Syn vydechuje. Ale jako jsou dvě osoby vydechující, tak budou dvě výdešnosti. A tento důvod zdá se míti omluvu nejvíce u těch, kteří kladou, že žádná činnost neliší se od konajícího. — Ale pro otázku jest určení církve a náhled svatých doktorů, které mistr uvádí doslovně. A proto lze pro otázku dovozovati takto: Vše náležité jedné osobě náleží všem třem najednou i rozděleně, nepřekáží-li vlastnost osobní. Ale vydechovati Ducha svatého náleží Otci dle písma, 15. kap. evangelia sv. Jana: »Ducha pravdy« atd.; a neodporuje to Synovi, aby vydechoval, ježto z tohoto nikdo nedovede odvoditi nenáležitě. Neboť Syn zpřičňuje Ducha svatého, protože známo jest, že uzavírá v sobě odpor, aby Bůh cokoliv chtěl, aby to dříve nepoznal; tedy všeobecně znalost jest příčina vůle. A ježto chtění osobní jest Duch svatý a znalost osobní jest Slovo, jest patrné, že Duch svatý vychází od Syna, totiž chtění od znalosti. A totéž jest patrné z obrazu ve stopě Trojice, že všeobecně třetí věc vychází z obou předchozích, t. vůle z rozumu a paměti. A tedy poznamenáme-li výměr příčiny, jenž jest: »příčina jest to, od čeho věc má byti,« není pochyby, že Slovo jest příčina svazku Otce k Synovi, a shoduje se písmo nazývající toho Ducha svatého Duchem Synovým: list ke Galatským, kap. 4.: »Poslal Bůh Ducha Syna svého v srdce vaše«. Důvodem toho, že Duch svatý vychází od Syna, jest také dokonalost Synova; ježto aby Syn byl nejvyšší dokonalý, bylo nutno, aby se připodobnil Otci ve všem, vyjma to, čím děje se rozlišení osob, jak podotýká předchozí důvod. Ale ježto vydechování jest a jím neděje se rozlišení osob, následuje, že k ukázání dokonalosti u Syna nutno je položiti. Třetí důvod jest se strany Ducha svatého, kterýžto vychází jakožto láska štědrého přátelství, kterážto láska jest nejméně dvou. Čtvrtý důvod jest rovnost celé Trojice, bratrství a milování. Ty jsou podněty, jimiž může se duch dáti pohnouti k souhlasu, že Duch svatý vychází od Otce a od Slova.

Pak k prvnímu důvodu popírá se závěrek; neboť toto jméno osoba znamenající lišnost omezuje k významu osobnímu. Proto kdyby osoba byla společná, pak by se sdílela jedna oddělená osoba, tedy buď Synova, nebo Otcova, nebo Ducha svatého. Protož nelze připustiti ono tvrzení, leč zneužitím ve významu prostém ‚každá osoba jest osoba‘ jako zneužitím připouštějí logikové, že jest libovolný jedinec kteréhokoli rodu. Ale takové zneužití dlužno vyvrátiti. Jako tedy omezuje podklad jednotlivý nebo znamení částkové k významu osobnímu, pravíme-li takto ‚člověk N. N. běží: některý člověk jest obecný‘, tak i takové výrazy jedinec, jednotlivé, osoba. Neboť když se praví ‚člověk jednotlivý tak učinil‘, tu duch omezuje se k prostému přemýšlení o člověku, o kterémkoli by chtěl. K 2. potvrzení popírá se dolejší návěst, neboť, kdykoliv sbíhá se mnohé v téže bytnosti jednotlivé, celé bytnosti přidává se činnost společná. Odtud jakkoli celá církev není jeden prostý podklad, přece se jí správně přidává činnost, jako modlitba, almužnictví, postění a tak i jiné; a u božských osob tím právě, že jedna osoba koná na venek, a každá z nich koná tutéž činnost, jelikož každá z nich jest nejčinnější a táž neoddělenější bytnost a nikterak kon, ani jakost skládající, jako jest to u porušitelných. Proto významně nazývají se osobami a tři věci Trojice stvořené jsou jedna osoba. Odtud, ježto každá osoba stvořená vyjadřuje bytnost lišnou od jiné, jest patrné, že konnost každé osoby stvořené liší se od konnosti druhé (os by). Kdyby se však, což jest nemožno, scházely v téže jednotlivé bytnosti, byla by jejich konnost táž, jako jest konnost božských osob táž. A tak popírá se tvrzení: ‚Všeliká činnost vyžaduje toliko jeden podklad co do počtu‘, ježto vydechování má dva podklady, t. Otec a Syna; a nejsou dvě výdešnosti Otcova a Synova, ale toliko jedna. — K druhému připouští se návěst hořejší a popírá se závěrek. A dovozujeme-li se, ‚výdešnost Otcova jest to, že Otec vydechuje, a výdešnost Synova jest to, že Syn vydechuje; ale to, že Otec vydechuje, a to, že Syn vydechuje, se liší tedy i ony výdešnosti‘, praví se, že důvod neplatí. Neboť tvrzení ‚to, že Otec vydechuje, a to, že Syn vydechuje‘ jest správné dle věci podmětu, neboť Otec vydechující a Syn vydechující se liší; ale návěst vyšší běře správnost dle věci slova, t. dle výdešnosti, kteráž jest společná oběma osobám, ježto býti jediným, počátkem, nerozdílným a jedinou mocí výdešnou jest společné oběma osobám. A pak beze vší pochyby jest jediná výdešnost, ale přece dvě osoby vydechující a dvě vydechujících a dva vydechovatelé, rozumíme-li to formálně a přídavně. Ale rozumíme-li ‚vydechovatel‘ podstatně a počátečně, tak jsou jen jeden vydechovatel. A proto se připouští, že Otec a Syn jsou vydechující a že Otec a Syn jsou vydechovatelé, t. j. vydechující. Podobně se připouští, že osoby jsou vydechovatelé, ale popírá se, že osoby jsou vydechovatelé, pro omezení přísudku podstatného. A toto omezení směřuje k výročkám bystrého doktora (Scota) a sv. Tomáše, kteří, jak svrchu řečeno, popírají, že jsou dva vydechovatelé.

DISTINKCE XII.

Dále klade se otázka: ježto Duch svatý vychází...

1. Úhrn *této 12. distinkce* jest tento: Mistr zamýšlí tré: 1., že Duch svatý nevychází dříve od Otce než od Syna; 2., že nevychází plněji nebo předněji ani více od Otce než od Syna; 3., že vlastněji se praví, že jest od Otce, jelikož Zrozený má od Otce to, že vytváří Ducha svatého.

2. Odtud *verše*:

M nevychází Duch ten od Otce dříve ni více

Vlastně než od Syna, leč, že od Otce je on — to praví se.

Neb Zplozenému Otec udělil, Ducha by z sebe dával.

3. V této distinkci běží mnoho otázek, kteréž jednotlivě stojí na jedné noze a odstraníme-li jediný dvojsmysl, všechny stejně lze rozřešiti. 1. jest: *zda Duch svatý vychází dříve od Otce, než od Syna*; 2.: *zda více vychází od Syna*; 3.: *zda předněji vychází od Otce, než od Syna*; 4.: *zda vlastně* (t. j. přívlastně) *vychází od Otce*; 5.: *zda vychází od Otce skrze Syna*. O těch se pojednává doslovně.

A dovozuje se pro všechny zároveň, že ano. Neboť dříve má Syn bytí od Otce, než vydechuje Ducha svatého; ale bytí, ježto jest naprosté, jest dřívější, než kon znakový vycházející od něho; tedy ježto Otec dává Synovi bytí, a také dává mu, aby vydechoval Ducha svatého, následuje, že Duch svatý dříve, více, předněji a přívlastně vychází od Otce a skrze Syna. Závěrek zdá se platiti na základě onoho středního členu, že Otec dává bytí oběma osobám a ne na opak; a dává vydechování Synu a ne obráceně. Nižší pak návěst důvodu jest známa, vyšší však jest jasna z toho, že všeobecně podklad předchází svou činnost. Naopak jsou slova Athanasiova ve Vyznání víry: »V této Trojici nic není dřívějšího ani pozdějšího, nic většího ani menšího,« a mistr doslovně, rozřešuje výroky Augustinovy, Jeronymovy a Hilariovy, které uvedl zde k opaku.

K 1. otázce jest věděti, že podle Augustina ve 12. kn. Vyznání »Něco jest dřívější« atd. A mimo tato prvenství jest prvenství okamžiku, jímž jedno předchází jiné okamžikem, a prvenství přirozenosti, jímž všeobecně nadřícené předchází své podřícené a podmět svoji náklonnost. Nyní podle Augustina jest v božskosti jediný řád přirozenosti, t. podle původu, t. kterým jeden jest z jiného, ne kterým jeden jest dřívější druhého, t. věčností, časem, vyvolením, okamžikem, nebo trváním, jak usilovali dokázati kacíři. Ale jako slunce, paprsek a záře jsou časně najednou, a, kdybychom předpokládali, třebas nemožnou, věčnost světa, zároveň od věčnosti jsou, a přece paprsek má bytí dříve od slunce a záře od obou a ne obráceně, aby mělo místo prvenství původu, tak lze to chápati v božskosti. A tím lze odpověděti k důvodu kacíře, když chtěje

dokázati nějaké nepřislušné prvenství dovozoval: »Jestliže Duch svatý« atd. A proto mistr žádnou z obou částí nepřipouští, ale uváděje výrok Augustinův, který zní, že tam nelze hledati mezery časové, kde nic časově se nepočíná a nic časně se nedokonává, praví, že otázka ta jest rozřešena. Ale k důvodu lze takto odpověditi: když se dovozuje „Duch svatý vyšel od Otce, tedy buď již po narození Synově, nebo ne po narození Synově“, praví se, že první tvrzení jest správné, ježto vyšel od věčnosti po Synovu narození a dokonání, ale ne časně po jeho pominutí co do času. Pak když se dovozuje dále: »tedy dříve byl narozen Syn, než vyšel Duch svatý« připouští se závěrek, ježto dříve původem, ale ne jinak dříve. Pročež nenásleduje dále „dříve byl narozen Syn, než vyšel Duch svatý, ježto původem dříve, tedy dříve od věčnosti, nebo okamžikově, nebo časně“, což kacír měl na mysli.

K 2. a 3. otázce o „více“ a „předně“ jest věděti, že něco stává se předním nebo předně větší silou, jako otec předněji, ježto plodí silou činnou, než matka; 2. činností, jako oheň plozením předněji koná, než teplota; 3. prvenstvím, jako příčina prvotní (předněji), než příčina druhotná; 4. všeobecností, jako příčina všeobecná (předněji) než zvláštní; 5. původností, jako Otec vydechováním Ducha svatého (předněji) než Syn, ježto Otec dal to Synovi, aby od něho vycházel Duch svatý, ale Syn nedal Otci, aby od něho vycházel Duch svatý. Hle, kterak se vykládá přednost původu.

K 4. otázce je poznamenati, že „vlastně“ liší se jednak pro „dle údělnosti“, jako o Bohu se praví, že jest vlastně a nic jiného, ježto toliko on má nejdokonalejší bytí celkovité, nebera dílu bytí od jiného; vše jiné však má býti dle údělnosti, ježto má toliko bytí částečné a ne celkovité. 2. „vlastně“ liší se od „obecně“, jako smíchu schopné jest vlastní člověku, ježto náleží toliko druhu lidskému v jedincích a žádnému druhému. 3. „vlastně“ jest totéž, co „předně původností“. A tak praví Jeroným: »Věříme v Ducha svatého, kterýž vychází od Otce vlastně«, t. j. předně původností.

K 5. otázce jest také věděti, že sl. „skrže“ někdy vyjadřuje prostředek podle podstaty, jako tam „David zplodil Krista skrže Marii“. Neboť Maria, matka Kristova, jest podstata, z níž narodil se Kristus z Davida podle těla. Někdy sl. „skrže“ vyjadřuje prostředek nástrojný, jako tam „člověk seká sekerou“;*) někdy vyjadřuje prostředek konání, jako tam „člověk dochází spásy skrže dobré skutky“; někdy sl. „skrže“ vyjadřuje původ, jako tam „Otec vydechuje skrže Syna Ducha svatého“. A to zamýšlí Hilarius pravě k Otci: »Před časy« atd. A všichni tito svatí, Augustin pravě „předně“, Jeroným pravě „vlastně“ a Hilarius pravě „skrže Syna“ že vychází z Otce Duch svatý shodují se v náhledu, t. že „předně původností“ nebo

*) Lat. vazba: *secat per securim*, v češtině v tomto případě vazba instrumentální: seká sekerou (ne skrže sekeru). Pozn. překl.

„původně“ vychází Duch svatý od Otce. A v pravdě každému katoliku může postačiti tento výrok Hilaria pravícího: »Zachovávej« atd.

4. Z již řečeného jest patrné, že otázky správně dle úmyslu svatých doktorů rozuměné jsou správné, jakož mistr vykládá výroky svatých. A um jest pro pravdu otázek, aniž by překážel převrácený rozum kacířské ničemnosti, k jejímuž potření mistr usuzuje řka: »Tam o žádných časech nebudiž přemýšleno, které by měly dříve a později, ježto tam vůbec žádných není.«

DISTINKCE XIII.

Potom jest uvážiti to, pokud od takových . . .

1. Tato jest *distinkce 13.*, jejíž úhrn jest tento: Mistr tré praví: 1. že Duch svatý není narozen nebo zplozen, třeba že od Otce vychází, ježto kdyby hyl narozen, pak byl by Synem obou; 2. praví, že o Zrozeném se praví, že vychází od Otce, jako Duch svatý, ježto vycházení jest co obecné, ne plození, ačkoliv nikdo z lidí nemůže plně lišiti toto dvě; 3. že Duch svatý není Bůh nezplozený, leč snad s lišností.

2. Odtud jsou *verše*:

N i není narozen Duch přes to, že z Otce vychází;
Neb kdyby věc byla tak, pak byl by obou synem arci;
Avšak přec se praví, Zrozený s ním též že vychází,
Ač nikdo s to není, těch pojmů chápati lišnost,
Nesmíš říci, že Duch veliký jest nezplozený snad,
Ni zplozený; přec však ti lišit jest nezplozeného.

3. V této distinkci běře se v pochybnost, *zda v božských osobách jest vycházení*. A zdálo by se, že nikoli, ježto veškeré vycházení jest buď místní nebo příčinné. Ale žádné z těchto není v božských osobách, tedy jest otázka nesprávná. — Naopak jest Spasitel, který praví, že vyšel od Otce on v 8. kap. evangelia sv. Jana a Duch svatý v 15. kap. téhož evangelia.

Tu *jest věděti*, že dvojí jest vycházení, t. místní, jako způsob živočicha v chůzi nazývá se vycházením; jiné vycházení jest příčinné, jímž všeliký účín vychází od své příčiny; a žádné z těchto nepřísluší osobám božským, třeba že obojí příslušelo Kristu podle člověčenství, ale ne podle co Slova Otcova. Než přec k podobnosti s řečenými vycházeními jest zpříčiňováno vycházení v božskosti; jako totiž paprsek od slunce, a od paprsku záře, tak Syn od Otce a Duch svatý od obou vychází příčinností původu, ne účinu, ani růzností bytnosti nebo místního hnutí. Neboť příčina původu i vycházení dokonalosti jest, ostatek však nedokonalosti. A proto i vycházení Synovo zdá se více připodobovati vycházení příčinnému, než místnímu, ale vycházení Ducha svatého obojímu, ježto zdá se býti od jiného skrze jiného, totiž od Otce skrze Syna, nebo od

jiného v jiného, totiž od Otce v Synu. Věčné však vycházení Ducha svatého méně se připodobňuje místnímu, než vycházení časové.

4. Dále jest otázka, *zda vycházeti jest vlastní Duchu svatému*. I zdálo by se, že nikoli, ježto náleží Synu, jak Syn sám potvrzuje, tedy jest otázka nesprávná. Jest říci, že vycházení jedním způsobem praví se obecně, bez vztahu k předmětu, a tak jest totéž, co vyroňovati se od druhého, a jako takové jest společné Synu i Duchu svatému. 2. praví se vycházení přívlastně, se vztahem k předmětu, a tak jest vyroňovati se od jednoho na druhého, jako vychází láska od milujícího na milovaného; tak jest přívlastné Duchu svatému.

5. Opět jest otázka, *kterak jsou rozdílna plození a vycházení*. A mistr pravě, že neumí lišiti ono plození a vycházení, podává tuto lišnost, že vycházení jest obecnější než plození, protože náleží dvěma a plození toliko jednomu. Ale ježto by řekl protivník: »Toto jest postulat«, ježto by řekl, že Duchu svatému také náleží plození, a tak byla by to dvě rovně obecná, nebo obecné — ale ona námitka se vyvrací Augustinem, který praví, že Duch svatý vychází, ale není plozen. A proto někteří praví, že plození Synovo a vycházení Ducha svatého jsou rozdílny sebou samými, jako první rozdíly, t. rozumné a nerozumné, jsou rozdílny sebou samými. A z těchto povstávají jiné rozdíly. Jiní praví, že jsou rozdílny toliko ve způsobu vycházení, ježto plození jest způsobem přirozenosti, vycházení Ducha svatého však jest způsobem vůle a přátelství. Vůle a přirozenost na Bohu nejsou rozdílny něčím nad to přidaným, leč umem; ne zajisté ona, která jest utvářena od rozumu lidského, ale která jest jakýsi způsob, jež možno shledati na jednom z oněch, ale ne na obou. A ježto doktorové jsou nesvorní v označení lišnosti mezi plozením a vydechováním, a mistr praví, že neví oné lišnosti, ježto i plození i vydechování jest nevypravitelné, tedy i já chci onoho poznání lišností pokorně až do smrti vyčkávatí.

6. Ale posledně klade se zde otázka, *zda Duch svatý jest nezplozen*. A Augustin praví, že nikoli, pravě, že není zplozen ani nezplozen. Naopak jest Jeroným pravě, že Duch svatý jest nezplozen. A um k tomuto nutí: neboť ježto Duch svatý jest a není zplozen, tedy jest ne zplozen a následovně nezplozen. V tom zdá se, že Jeroným krásněji míní, než Augustin, avšak oba praví pravdu. Ale Augustin nezplozené méně zužuje, neboť nezplozeným nazývá to, co jest ne od jiného a tak toliko Otce nazývá nezplozeným; Jeroným však nezplozeným praví to, co jest od jiného, ale není plozeno, a tak náleží to Duchu svatému, ba i bytnosti božské, ježto ona není od jiného, ale všechno jiné jest od ní. A nenásleduje »Otec jest nezplozený, a Duch svatý jest nezplozený, tedy jsou dva Otcové«, kterémuž závěrku chtěje se vyhnouti Augustin popíral, že Duch svatý jest nezplozený. A proto k Orosiovi praví: »Ducha svatého« atd. Jeroným však také píše proti kacířům, jak uvádí ho mistr, onoho závěrku se nehrozil; proto praví: »Duch svatý« atd. —

Hle, jak zdálo by se, že velicí svatí doktorové si odporují, kdyby různý úmysl a dvojsmysl významů nebyl vysvětlen po jich úmyslu.

DISTINKCE XIV.

Mimo to bedlivě jest poznamenati, že dvojité jest vycházení...

1. Tato jest *distinkce 14.*, jejíž úhrn jest tento. Ježto mistr určil věčné vycházení Ducha svatého, zde určuje časné. A proto mistr zamýšlí čtvero. Předně, že jest jakési časné vycházení Ducha svatého, 2. že tento Duch svatý jest dáván v tomto vycházení, kterýž jest roven Otci i Synu, dávajícím ho; 3. že svatí mužové nedávají Ducha svatého; 4. že přece praví se o nich, že ho jaksi dávají, ježto konají to, čím nabývá se Ducha svatého (t. kázáním a modlitbou).

2. Odtud *verše*:

O klade podvojný východ Ducha dobrotivého;
Dí, že ctnostným jest dáván, jsa stejně tajemný
S dárce; svatí nemohou jej dáti, aniž darují jej,
Ač to pravíme o nich, konají-li to, čím ho nabyt lze.

Hle, krátký úhrn distinkce.

3. Činí zde se pochybnost, *zda jest nějaké časné vycházení Ducha svatého*. Dovojuje se, že nikoli, ježto jako Syn má se k plození, tak Duch svatý k vycházení. Ale Synu nepřisluší nějaké časné plození, leč z důvodu přijaté přirozenosti, kteréž Duch svatý jest prost, ježto jí nepřijal; jest tedy úsudek falešný. 2. Duch svatý nemůže býti časový proto, že věčno podle Filosofova nelze měřiti časem a ten Duch svatý jest věčný, tedy ani nemůže míti časného vycházení. — Na opak takto: O Duchu svatém se praví, že vyšel na učedníky, ale ne od věčnosti, ježto oni neexistovali od věčnosti, tedy jest nutno, že vyšel časně.

Odpovídá se, že otázka jest správná; ale co jest vycházení časné, a kterak množí s vycházením věčným nebo zda nemnoží. To rozebíráti jest ne nepatrná nesnáz. Neboť někteří praví, že vycházení časné přidává nad věčnou údělnost svého formálního cíle od nějakého cíle hmotného, ježto Duch svatý vychází, jako na cíl, na všecko to, k čemu směřuje láska božská, jako k předmětu; jest pak cíl lásky božské trojí: první jest bytný, předně a sám sebou, jako bytnost božské osoby a vše Bohu vnitřní. A k tomuto směřuje láska božská předně a hlavně, ježto Bůh předně a hlavně od věčnosti raduje se sám v sobě, jakožto v nejvyšším dobru, nad něž nemůž se důsažněji radovati. Jiný cíl, k němuž směřuje láska božská podružně, také neměnitelně, jest každá idea, v níž Bůh od věčnosti se raduje. Ale třetí cíl jest stvoření podle svého bytu, k němuž směřuje láska božská podle vztažné změny. A dle této lišnosti cíle nazývají časným vycházením Ducha svatého výměrně

ono vycházení jeho věčné vymezené znovu k něčemu účastnému časné na jeho formálním cíli, neměnitelném a věčném. — Jiní však praví, že časné vycházení Ducha svatého jest východ osoby z osoby nebo z osob k posvěcení duše prostřednictvím daru lásky nebo milosti, čímž duše povstává k jakémusi novému poznání Boha a záslužnému milování předmětně. Tolik Durandus a Petr z Tarantasie. Ale doslovně praví se zkrátka, že časné vycházení Ducha svatého jest vycházení, jímž Duch svatý vychází od Otce a Syna k posvěcení stvoření.

Tu jest *věděti*, že vycházení jest z něčeho na něco, a to dvojako; buď toliko jako na předmět, nebo jako na podmět přijatý. Prvním způsobem, ježto předmět lásky jest věčný, t. Otec, Syn a Duch svatý, jest láska Otcova k Synovi a naopak: její vycházení jest věčné; 2. způsobem, ježto podmět přijatý jest časný, t. stvoření, její vycházení jest časné. Z toho jest patrné, že věčné a časné vycházení Ducha svatého se neliší podle bytnosti, ale na různých vztazích. Odtud ježto vycházení může se měniti čtyřmi způsoby, buď zdvojením těch, od nichž se děje, jako vycházení syna praví se od otce a matky, nebo 2. zdvojením způsobů, jimiž vychází, jako vycházení známosti a lásky od mysli, nebo 3. zdvojením samých vycházejících, jako vycházení dvojčat od téhož otce a téže matky, nebo 4. zdvojením cílů, jako se zdvojuje milování Boha a milování bližního, když jest milován Bůh a pro Boha bližní, v kterémžto milování nezdvojuje se kon podle bytného rozdílu, jako se strany slunce není rozdílu mezi konem svícení a osvětlování. Tímto posledním způsobem zdvojuje se časné vycházení Ducha svatého; neboť co do bytnosti jest vycházení věčné i časné totéž; věčné, jímž vychází od Otce na Syna, jako na předmět, a naopak, časné, jímž vychází od obou, t. od Otce a Syna na stvoření, z kteréhožto vycházení následuje ve stvoření jakýsi účín, t. aby Duch svatý přebýval ve stvoření milostí, v níž prvé jest bytností. I jest patrné ze všeho již řečeného, že vycházení Ducha svatého nazývá se proto časným, ježto děje se ve stvoření časném a v čase, jako proto nazývá se věčným, ježto (se děje) od věčného a na věčné.

Úsudek 1. Praví se, že Duch svatý vychází na lidi časně rozléváním lásky. Dokazuje se. Jest nemožno, aby lidé měli podíl na darech a lásce Ducha svatého, leč zvláštní spolupomocí Ducha svatého; a lidé mají podíl na darech Ducha svatého; ale to jest, aby Duch svatý časně vycházel, jest tedy úsudek správný. Návěst vyšší jest známa, nižší se dokazuje. Neboť rozlévání lásky činí, aby si člověk činně zasloužil život věčný; ale jest nemožno, aby se někdo zasloužil, leč zvláštní spolupomocí Ducha svatého, jest tedy nižší návěst správná.

Z tohoto úsudku následuje, že každé nové osvícení člověka milostí děje se časným vycházením Ducha svatého. To jest patrné, ježto spolupomocí Ducha svatého člověk milostně tím Duchem svatým jest osvěcován.

Úsudek 2. Vycházení Ducha zove se časným pro novou údělnost kteréhosi božského bytí, přivlastného Duchu svatému, podle jeho věčného vycházení na stvoření časné. Tento úsudek jest patrný z poznamenání výše řečených.

Z tohoto úsudku a poznamenání následuje, že věčné a časné vycházení Ducha nemnoží vlastně, ježto jsou totéž, co do bytnosti, ale ličně jsou lišné. Tu k důvodu prvnímu, když se dovozuje: »jako se má syn k plození« atd. Jest pravda. »Ale synu nepřisluší nějaké plození časné, leč z důvodu přijaté přirozenosti«. Připouští se tvrzení: »jest tedy úsudek nesprávný«. Popírá se závěrek, ježto, ačkoli Duch svatý má se k vycházení tak, jako Syn k plození, ježto oba od jiného, přece nemá se Syn tak plozením, vzhledem k cíli stvoření, jako se má Duch svatý, jenž časným vycházením přebývá v člověku, a ne tak Syn plozením. Z této různosti jest důvod popření. — K 2. popírá se závěrek. Jako nenásleduje podle Filosafo, »slunce jest věčné, tedy nemůže míti osvětlování časného«, ježto časně osvětluje mnohé věci, na které nahodile řídí paprsky své, tak i Duch svatý osvětluje mnohé časné.

4. Běře se dále v pochybnost, *zda v časném vycházení Ducha svatého jest dáván sám Duch svatý nebo toliko jeho dar.* A Mistr připouští první část a druhou napadá výroky Augustina a Ambrože.

K tomu *jest věděti*, že Duch svatý vychází časně na stvoření, aby stvoření požívalo toho, čeho má požívatí. Avšak k požívání požívatelného vyžaduje se přítomnost požívatelného, 2. způsoblost požívacího nebo požívatele a proto v časném vycházení Ducha svatého jest dáván i sám Duch svatý i jeho dar, Duch svatý uzpůsobující člověka účinně a dar uzpůsobující formálně, t. láska, již se lne k němu. Ježto tedy člověk takto dvojako jest uzpůsobován, jedním způsobem vztahně k Duchu svatému láskou a k daru, aby jej měl, praví se nejen, že dary toho Ducha svatého na nás vycházejí, ale i sám Duch svatý. — Ale podle kterých darů praví se, že Duch svatý vychází na stvoření nebo že jest tomu stvoření dáván? Praví se, že toliko podle darů milosti posvěcující; neboť takové vycházení jest k tomu, abychom se s Duchem svatým spojovali jako s cílem posledním. Z toho jest patrné, že na hříšníky, jako takové, neděje se časné vycházení Ducha svatého, jakož ani nepřebývá v nich Duch svatý. Neboť praví se v 2. kap., »Knihy moudrosti!': »Na duši zlou atd.« A opět: »Svatý Duch« atd.

5. Konečně běře se v pochybnost, *zda Duch svatý může býti dáván od pouhých svatých lidí.* A odvozuje mistr, že nikterak; ba ani Kristus podle člověčenství, ježto kdyby Kristus, jako člověk, dával Ducha svatého, pak by vycházel od něho, jako od člověka; a ježto člověčenství Kristovo jest pouhé stvoření, a věčné jest vycházení Ducha svatého se strany vydechujícího nebo vysílajícího, musilo by člověčenství Kristovo býti věčné a následovně nebylo by pouhé stvoření, což jest protimluv. Jestliže tedy Kristus, jako člověk, nemůže dávat Ducha svatého, tím spíše žádný jiný člověk. A pro

stejný důvod žádný pouhý člověk nemůže dávat milost posvěcující, ježto ona pochází z vycházení a dávání Ducha svatého znovu stvoření. A ježto žádné pouhé stvoření nemůže dávat Ducha svatého, aniž může tvořit, jest zřejmo, že nemůže ani dar milosti dávat, ježto jest konečné moci, a dávati ony dvě věci jest moci nekonečné. Připouští se však, že mužové svatí mohou dávat Ducha svatého služebně, t. j. mohou vykonávat službu, jako úřad kázání a obětování těla Kristova a modliti se, aby oním úřadem všemohoucí Bůh ráčil lidem dáti Ducha svatého. A tak Kristus, jako člověk, služebně dával Ducha svatého všem svatým lidem kázáním, modlitbou a obětováním se Bohu Otci za lidi. Proto přijal dary v lidech, a tímto způsobem také matka Kristova dala Ducha svatého lidem svatým pokorně sloužíc milému Synu svému, chovajíc celé církvi vykupitele a v nejsvětější Trojici po Kristu Pánu nejvýše nad jinými rozjímajíc. A tak podle různých služeb svatí mužové dávají Ducha svatého, podle toho, jak ten Duch ve své službě je vede.

DISTINKCE XV.

Zde dlužno uvážiti, ježto Duch svatý jest dáván lidem...

1. Vyšše určil mistr o časném vycházení Ducha svatého; zde zkoumá, zda Duch svatý jest dáván sám od sebe. A dokazuje to 1. důvodem, 2. podobností.

2. I jest krátký úhrn a rozdělení této distinkce tento: Mistr v úhrnu tré ukazuje. 1. ukazuje, že Duch svatý posiláním dává sebe sama, jako ten Syn, když neviditelně jest posílán. Odtud *verše*:

P tu praví se, že Duch i posílaje sám sebe dává,

To však divno není, poněvadž to činí zrozený též.

Po druhé určuje případně o poslání Synově, jak viditelném, tak neviditelném. Odtud *verše*:

Syn pak byl poslán, člověkem jednou učiněn byv,

Dále vysílán jest, když znám být mysli počíná.

Po třetí ukazuje, že ježto Otec není od žádného, nezove se poslaným, třebaže stává se myslím známým. Odtud *verše*:

Od nikoho však Otec nepochází, byt tedy myslím

Stával se známým, nepraví se přec, on že posílán.

3. Při této distinkci děje se tato pochybnost: *Zdali všem osobám božským jako náleží dávání, tak i posilání.* Dovojuje se, že nikoli. Neboť Otec ani není dáván, ani posílán, jest tedy otázka nesprávná. Návěst hořejší se dokazuje, ježto Otec nemá žádného počátku původu dávajícího jej, ani posílajícího jej, ježto sám není od žádného. Jest tedy návěst správná. — Naopak takto: z kterého důvodu Duch svatý dává sebe a posílá sebe, z téhož důvodu i Otec, ježto nelze označiti různosti; podobně z kterého důvodu Syn dává sebe a jest posílán, z téhož důvodu i Otec.

Zde jest veliký spor mezi doktory, kterým osobám náleží posílání a dávání. Odtud někteří praví, že každá osoba dává a jest dávana, jako Augustin k Dardanovi praví: »Každá osoba dává a jest dávana.« Z toho zdálo by se na základě stejného následovati, že každá osoba posílá a jest posílána. Opak praví Mistr, dokazuje Augustinem, že žádná osoba není posílána, leč která má jinou osobu, z níž jest; a tak Otec není poslán, a Duch svatý od Otce a Syna jest poslán, ale Syn, jak jest Slovo, toliko od Otce, ježto, jako takový, jest toliko od Otce. Jest tedy v božskosti posílání trpné od jiného. Jest pak posílání to východ osoby z osoby podle původu a přijímání téže síly od původce rovně dokonale k posvěcení stvoření; a v takovém posílání jest uzavřen dvojí vztah, t. věčný z důvodu meze počátečné dle toho, jak se děje od Otce a Syna, a časný, z důvodu meze konečné dle toho, jak se značí v poměru k stvoření, kteréž stvoření má se novým způsobem k tomu poslanému; a z důvodu prvního vztahu nazývá se od dání, z důvodu druhého však od vycházení. Jiná domněnka drží, že osoba může posílati sebe samu, ježto posílání nezdá se více vyjadřovati, leč býti poslánu od jiného, a učin, podle něhož novým způsobem praví se býti v tom, k němuž děje se posílání. Odtud poslati Syna není nic jiného, než učiniti, aby Syn existující od jiného, byl novým způsobem ve stvoření, aniž by se s ním stala nějaká změna; a podobně o Duchu svatém. A ježto Syn, existuje od jiného, může činiti novým způsobem ve stvoření, proto může se posílati; a podobně celá Trojice může posílati Syna a Ducha svatého, a Duch svatý Syna, ježto praví tato cesta, že v posílání nevyžaduje se nevyhnutelně původnost vzhledem k poslanému, ale účinkování vzhledem k účinu, podle kteréhož (účinkování) se praví, že osoba jest posílána; vyroňovati se však nebo vycházeti od sebe samy osoba nemůže. Dále může se osoba dávat; neboť k pojmu milování nevyžaduje se žádná původnost v dávajícímu vzhledem k danému, ale postačí, aby dávající měl svobodně dané. Někdo však má svobodně sebe sama, pročež může dávat sebe sama a tak býti dávanu náleží bytností, jako pravíme, Otec dává bytnost Synu, ba tato božská bytnost z nesmírné své štědrosti předkládá se neustále svatým lidem k poznávání, milování a požívání. Podobně i každá osoba božská, ježto jinak, kdyby se nedávala nejvyšší bytnost nebo každá osoba, pak by z čiré štědrosti nepředkládala se k utěšenému poznávání, milování a požívání. A myslím, že tento důvod účinněji dovedl, že Duch svatý dává se a posílá se, než důvody mistrovy, jimiž dovozuje, že Duch svatý se posílá. I jest patrné, že domněnky stojí v dvojmyslu; neboť vyjadřuje-li dávatí štědré sdílení něčí, tak Otec dává sebe sama, pokud se štědrě sdílí stvoření k požívání. Vyjadřuje-li však původností dávajícího, vzhledem k tomu, co jest dávano, tak nenáleží osobám božským býti dávanu, leč osobě, jež jest od jiného, jakož ani býti posílánu. Odtud býti posílánu a dávanu původnostně náleží toliko Synu a Duchu svatému, ježto toliko

oněm dvěma osobám náleží přijímati od jiné osoby sílu a posvěcení stvoření. I jest patrné z řečeného, že otázka jest nesprávná. Neboť třebaže štědré dávání náleží všem třem osobám, přece ne dávání původnostní, a tak ani posílání. A tu k důvodu, když se dovozuje, „z kterého důvodu Duch svatý se dává, z téhož důvodu i Otec se dává.“ Připouští se to o štědrém dávání. A dále „z kterého důvodu Duch svatý se posílá, z téhož důvodu i Otec.“ Toto se popírá, a jest ukázati různost, ježto Duch svatý přijímá od Otce sílu k posvěcování stvoření, a Otec nepřijímá jí od žádné jiné osoby, tedy jemu nenáleží posílání trpné.

4. Opět běže se v pochybnost, *zda neviditelné posílání náleží osobě Synově.* A praví se, že ano. Odtud osoba jest tehdy neviditelně posílána, když se sdílí stvoření nějaký dar, v němž jest zastoupena vlastnost oné osoby, která jest posílána. Odtud Duch svatý jest poslán v daru lásky, ježto láska zastupuje vlastnost Ducha svatého, který jako láska vychází; Syn pak jest poslán v daru moudrosti, pokud vychází jako Slovo. A z toho jest dále patrné, že posílání osob děje se toliko na stvoření rozumná, jež jsou schopna darů milosti posvěčující, v kterýchžto darech jsou posílány osoby božské.

5. *Zdali děje se posílání k spravedlivým v rozmnožení milosti.* K tomu se praví, že rozmnožení milosti jest dvojí: jednak podle důsažnosti, nebo to, jež prospívá v nový kon; a v takovémto rozmnožení nepraví se, že osoba jest posílána. Jiným způsobem jest rozmnožována láska do té míry, aby silou lásky stvoření konalo zázraky nebo snadno přemáhalo všeliké pokušení; a v takovém rozmnožení jest posílána od osoby. Někteří však praví, že v každém rozmnožení jest posílána. Nechť cokoliv bylo by říci o posílání osoby, bezpečně lze říci, že pokud by člověk svatě a lépe žil, potud dary milostnými jest osvětlován. Neboť víme z písma, že apoštolé přijali Ducha svatého po vzkříšení, když jim Spasitel řekl: »Přijměte Ducha svatého« (Jan, kap. 20.); a obdrževše jej, přijali po druhé Ducha svatého o Letnicích, ne že by ho byli dříve zbaveni, ale, an v nich přebýval, tehdy novými dary byli ku prospěchu církve osvíceni. A tento prospěch počal toho dne ukazovati Petr, když kázáním Ducha svatého mnohé nevěřící obrátil k víře Pána Ježíše Krista, o čemž stojí v 2. kap. „Skutků“.

6. *Zdali bylo učiněno nějaké poslání ke Kristu?* Jest říci, že, ježto Kristus jest dvojí podstata, totiž Bůh a člověk, ke Kristu, jako Bohu, nebylo učiněno žádné poslání, ale k přirozenosti lidské v Kristu byl poslán Syn Boží neviditelným posláním. Tak také k duši Kristově bylo učiněno neviditelné poslání v udělení milosti, kterou od začátku početi přijal. Od té doby však žádné neviditelné poslání nebylo k němu učiněno, ježto s milostí jeho nebylo učiněno žádné obnovení milosti.

7. *Zdali poslání k lidem bylo plnější po vtělení, než před vtělením?* Praví se se strany posílajícího nikoli, ježto u Boha neděje se

žádna změna a následovně bylo rovně dokonalé poslání před vtělením i po něm. Ale se strany lidí, k nimž děje se poslání, se praví, že všeobecně plnější jest poslání po vtělení, ježto utrpením Kristovým byla zaplácena cena a učením jeho jasněji vešly ve známost božské věci a následovně lidé jsou více připraveni. A přece k některým osobám zvláště bylo plnější poslání před vtělením, jak zdá se býti patrné o Panně matce Kristově, o Janu Křtiteli a Jeremiáši, kteří byli v životě posvěceni a posláním Ducha svatého podivuhodně osvětleni.

8. *Zdali poslání Syna a poslání Ducha svatého se liší?* Praví se, že ano, z důvodu východu, ježto poslání Synovo jest toliko od Otce a poslání Ducha svatého od Otce a Syna. — —

9. *Poznámka:* v této distinkci praví se na konci doslovně podle Augustina v knize 18. „O Trojici: „Otec jest počátek“ atd. Slově tím pak lze takto rozuměti: Otec jest počátek celé božskosti, t. j. všech božských osob, ježto jest počátek sám v sobě, nepočínaje sebe, a jest počátek ostatních dvou osob, počínaje je původně; jest tedy počátek sebe, rozumíme-li tomu ve vazbě nepřechodné, ježto t. sám jest počátek a jest počátek jiných osob, rozumíme-li tomu přechodně atd.

DISTINKCE XVI.

Nyní o Duchu svatém jest popatřiti . . .

1. Zde mistr určuje o viditelném poslání Ducha svatého a obsahuje tato distinkce v úhrnu čtvero. 1. totiž mistr ukazuje, že dvojí jest poslání Ducha svatého: Jedno neviditelné, o němž určuje v 17. distinkci; 2. ukazuje, které jest viditelné poslání a proč nazývá se viditelným: jistě proto, že bylo učiněno na nějaké věci tělesné, oku lidskému viditelné, jako v podobě holubice a jazyka ohnivého, nebo dechnutí, kteréž proto nazývá se viditelným zjevením, aby věci viditelnou lidé obrátili se k skryté přítomnosti Ducha svatého. Odtud poslání viditelné děje se na znamení vnitřního poslání. 3. ukazuje, že Syn praví se menším Otce, protože zjevil se v přijaté těle. Duch svatý však nepraví se menším Otce proto, že se zjevil v podobě holubice; důvod, protože Syn v pravdě učiněn jest člověkem, Duch svatý však nebyl učiněn holubicí osobním sjednocením; 4. uvádí mistr, že Syn pro přijatou přirozenost jest také menší sebe sama, a Otec jest větší Syna, třebaže Hilarius praví, že Otec jest větší Syna i podle božskosti, což dlužno rozuměti o větší velikosti zpřičinění, původu a dání, neboť zajisté podle Augustina Syn jest zpřičiněn, byť i ne účinně, od Otce — a ne naopak, má původ od Otce — a ne naopak, přijímá bytí dané od Otce — a ne naopak. O tom pak pověděno napřed, při distinkci 9.

2. Úhrn vysvítá z těchto *veršů*:

O poslání dvě Ducha jest; jedno spatřiti lze,
leč to druhé nikoli; první znamení je druhého;
Syn, jak nám se jeví, menší jest Otce, ne Duch však:
neb v jedno s stvořením jako Syn Duch ten nepojí se.

3. Zde běře se v pochybnost, *zda viditelné poslání náleží božské osobě*. I zdálo by se, že nikoli, ježto co není viditelné, nesmí, ani nemůže býti viditelně posláno. Ale Slovo a Duch svatý jsou neviditelné, tedy nesmějí býti poslány viditelně. Závěrek jest znám a podobně návěst nižší; vyšší návěst se dokazuje: ježto tím dala by se příležitost modloslužbě, ježto nic viditelného by plně nevyložilo ono neviditelné. — Dále: kdyby Duch svatý viditelně byl poslán, to bylo by proto, že by se zjevil v nějaké viditelné podobě; ale proto nemusí se říci, že byl poslán, ježto ze stejného důvodu řeklo by se, že Otec byl poslán viditelně, když se zjevil v tělesné podobě samému Abrahamovi v 18. kap. 'Genesis', když tři viděl a jednomu se klaněl; a apoštolům zjevil se v hlase, v 17. kap. evangelia sv. Matouše. Ale toto není pravda, že by Otec byl poslán viditelně, tedy ani Duch svatý. Jest říci, že jest otázka správná; neboť jako neviditelné poslání náleží božské osobě, tak i viditelné, ježto jest totéž bytně, ale přidávajíc nad neviditelné zjevnost něčím viditelným. Odtud tré sbíhá se k poslání viditelnému, t. aby poslaná osoba byla od jiné; 2. aby byla novým způsobem ve stvoření; 3. aby se zjevila něčím viditelným, z důvodu čehož nazývá se viditelnou, jako Duch svatý byl viděn v podobě holubice. Viditelné poslání však jest rozdílné od zjevení, protože v zjevení zjevuje se něco božského ve viditelném znamení, ne však že se zjevuje nějaké přebývání podle zvláštního způsobu bytí toho, komu děje se ono zjevení, jak jest patrné na zjevení učiněném Abrahamovi v 18. kap. 'Genesis'. Ale viditelné poslání připojuje nad to nové přebývání ve stvoření, ježto poslané děje se novým způsobem ve stvoření. Neboť se děje viditelné poslání k znamenání plnosti milosti přetékající na jiné a proto bylo učiněno poslání ke Kristu a k apoštolům, jichž milost přetéкала na jiné, ježto jimi štípena byla církev v Pánu Ježíši Kristu. Tu pak k důvodu popírá se návěst nižší; k důkazu, když se praví, že by se tím dala příležitost modlářství, popírá se to. K druhému připouští se návěst vyšší a popírá se nižší; neboť ačkoliv Otec zjevil se v andělu a v hlase, přece proto nemělo stvoření nového bytí, ježto poslané nebylo novým způsobem v tom, komu se zjevilo.

4. Dále běře se v pochybnost, *zda oněmi podobami, jimiž se stalo viditelné poslání, stalo se náležitě*. A praví se, že ano, ježto Bůh všemohoucí nečiní nic nenáležitě. A proto, ježto viditelné poslání děje se k označení plnosti milosti přetékající, avšak milost přetéká z jednoho na druhého dvojako, buď způsobem konání, nebo způsobem učení, a obojí přetékání bylo u Krista a u apoštolů (neboť Kristus, pokud byl Bůh, udělil účinkově milost a,

pokud byl člověk, záslužně; dále uče lidsky svým učením mnohé uvedl k poznání Boha) k ukázání přetékaní, které bylo způsobem konání, bylo učiněno nad Kristem posláni při křtu. Neboť on při křtu dotykem svého nejčistšího těla udělil vodám sílu obrodnou, a proto při křtu stalo se posláni v podobě holubice, jež jest živočich velmi plodný k označení toho, že mocí křtu Kristova mnozí mají se obroditi. Také Otec zjevil se ve zvuku hlasu, dosvědčuje jeho přirozené synovství řka: »Tentof jest Syn můj milý«, ježto k podobnosti jeho synovství obrozujeme se křtem v přisvojné syny. Avšak k naznačení přetékaní milosti z něho na syny způsobem učení stalo se nad Kristem zjevení v světlém oblaku, jehož vlastností jest šířiti světlo, v čemž značí se podle Řehoře vylévání učení. A proto jest připojeno tam, ve 3. kap. evangelia sv. Matouše a v proměnění, v 17. kap. téhož evangelia: »Tentof jest Syn můj«, následuje: »toho poslouchajte«. I jest patrné, že nemusilo se státi viditelné posláni ke Kristu od začátku početí jeho, ale tehdy, když milost jeho počala přetékat na jiné. A podobně apoštolům stalo se dvakrát viditelné posláni; 1. k označení přetékaní milosti způsobem konání v přisluhování svátostmi, a to v podobě dechnutí ve 20. kap. evangelia sv. Jana, pročež praví se tam: »Kterýmžkoli« atd.; 2. stalo se viditelné posláni k nim k označení přetékaní milosti způsobem učení, a to v den Letnic, a proto objevil se apoštolům těm Duch svatý v jazycích ohnivých, a odtud praví se o nich v písni »aby slovy« atd.

I jest věděti, že někteří praví, že v posláni holubice nebyla pravá holubice, ale podobnost ukázaná na nějaké látce; a podobně o ohni. A přece nebyla to lež, ježto ona podobnost nebyla ukázána k ukázání pravdy holubice, ale vlastnosti posláni viditelného. Jiní praví, že holubice byla věc tělesná, ne obrazná, podle slov 3. kap. evangelia sv. Matouše, ježto Duch svatý sestoupil v tělesné podobě naň jako holubice. Ale zda to byla pravá holubice, to Augustin ve 4. kn., »O Trojici« kap. poslední zanechal pochybné, a s ním stojím i já. O oblaku však a o dechnutí nezdá se býti pochybné, že byly to právě věci ve svém vlastním bytu.

5. Ale bere se v pochybnost také, *proč k svaté Panně nebylo učiněno zvláštní viditelné posláni*. I lze říci, že proto, že její milost nebyla zřizována k štípení církve způsobem učení a přisluhování svátostmi, jako milost apoštolů.

6. *Zdali pak ony podoby, v nichž stalo se objevení nebo posláni, byly utvářeny toliko od Boha, nebo službou andělů?* Někteří praví, že službou andělů; já Bohu to ponechávám.

DISTINKCE XVII.

Již nyní přikročme k označení poslání Ducha svatého ...

1. Ježto již mistr určil o viditelném poslání Ducha svatého, zde nyní určuje o neviditelném. A proto dělí se tato distinkce hlavně ve dvě části: 2. jest tam, »zde se tážeme, jest-li láska Duch svatý«.

2. Úhrn první části jest tento: mistr klade dvě; první, že Duch svatý jest láska, již milujeme Boha a bližního, druhé, že tehdy jest nám poslán, když činí, abychom milovali Boha a bližního.

Odtud verše:

R jest říci, že Duch jest láska ta, již milován jest

Bratr námi i Bůh; a na nás tedy on je poslán,

Když to činí, že i Pán milován jest námi i bratr.

Úhrn druhé části jest tento: Mistr tré praví: 1. jest, že řeší první námitky důvody; že třeba že Duch svatý jest všude, jako Bůh, přece jest dáván nemajícímu i majícímu, aby plněji ho měl; 2. jest, že se praví, že láska se množí, pokud my rosteme, avšak proto neroste Duch svatý; 3. jest, že mnozí popírají, že láska jest Duch svatý, jak ukazují výroky, které mistr řeší.

Odtud verše:

Jej tu nemá každý, třebas on všude jest a činí, že

Rosteme my, však on nevzrůstá přec v sobě sám též.

Leč mnoho jest těch, již dí, Duch že není naše láska.

Hle, krátký úhrn celé distinkce.

3. Zde se tážeme, *zda láska čili milování, jímž milujeme Boha, jest něco stvořeného v duši*. Dovojuje se, že nikoli, ježto žádné stvoření není nekonečné síly; ale láska nebo milování, jímž milujeme Boha, jest nekonečné síly, ježto spojuje nekonečně odlehle věci, t. Boha a člověka, ba jaksí přetvořuje člověka v Boha. Jest tedy otázka nesprávná. — Na opak takto: někdo nyní má lásku, kdo dříve existuje jí neměl; tedy připadla mu láska, a to nejínak, leč stvořením; jest tedy otázka správná.

Jest věděti, že mistr klade, že láska nebo milování, jímž milujeme Boha a bližního, jest Duch svatý; a tak by otázka podle mistra byla nesprávná. A to jest první bod 'Sentenci', v němž mistr obecně se neodrží. A proto Pařížský drží se 'Spise', kv. 2., řka, že doinněnka mistrova jest bludná a nemožná proto, že Duch svatý, přebývá v lidech účinem.

Ale k tomu jest poznamenati, že láska běře se trojato jako i vůle. Odtud vůle někdy pojímá se za moc, z níž vyluzuje se kon volní, jako když pravíme, 'vůle jest jakási moc volní'; 2. za kon vůle, jako když pravíme, 'zlý člověk jest zlé vůle', to jest, ježto konem chce zlé; 3. za předmět té vůle, jako tam 'toto jest vůle boží: posvěcení vaše'. Tak i láska může se bráti za počátek, od něhož praví se kon lásky, a pak jest co nestvořené; nebo za kon

v člověku laskavém, a pak jest stvoření, jako všeliký kon pouhého člověka; nebo 3. za předmět onoho konu, a tak může býti co nestvořené, jako Bůh, jenž láskou jest milován od člověka. Nebo 2. může býti co stvořené, jako bližní, který láskou jest milován pro Boha. I jest jasno, že Duch svatý jest počátek, z něhož vyluzuje se kon lásky, a jest konec, v němž předmětně se končí kon lásky; a obojím způsobem jest láska nestvořená, ale není podle svého bytí láska stvořená, jež jest forma, již člověk nebo stvoření rozumné praví se milým Bohu, ačkoliv příčinně, jako účinkově, účelně a příkladně, jest všechno dobré stvořené, jak praví Dionysius, že Bůh jest bytí všech věcí, a podobně Zlatoústý: »Bůh jest všechno dobré«; ne zajisté bytně, ale příčinně, jak bylo řečeno. Není tedy úmysl mistrův, že láska, jež jest jakost, již člověk jest milý Bohu, nebo kon od oné jakosti vycházející, jest Duch svatý; neboť taková láska dává duchovní formální bytí té duši. Odtud o ní praví Apoštol v 13. kap. 1. listu ke Korintským: »Lásku pak kdybych neměl, nic nejsem«, t. v bytí formálním milostným; neboť všeliké bytí jest pojmenováno od nějaké formy, jako bytí bílým od bělosti, bytí ctnostným od ctnosti, tedy nemůže býti, aby duše měla bytí milostné bez lásky a milosti ji utvářející. Jest však známo, že ani Bůh a tak ani Duch svatý není forma nějakého stvoření, již by stvoření bylo formálně jaké, jakkoliv jest forma příkladná, ale ne úvisná. A proto bezdůvodně přičetli někteří mistrovi tré: 1. že řekl, že kon milování, jímž duše miluje Boha, že jest Duch svatý. Neboť takto Duch svatý byl by případnost duše; 2. že člověk mohl by se zasloužiti pouhou přirozeností, což přece nepoložil, ba praví, že člověk potřebuje milosti, totiž osoby Ducha svatého, více než zevnějšíku stvořného. Proto nesprávně řekli, že domněnka mistrova spadala by v domněnku Pelagiovu; 3., že by Duch svatý a duše sbíhaly se v jednotě podkladu, což bylo by kacírství Manichejských, což přece mistr nerozuměl, ale že by Duch svatý se sjednocoval, jako milovník zastupující zevnějšík, t. k tomu, aby duši naklonil a měl ke konu milování. Toto sjednocení rozuměl mistr podle božské libosti, neboť Apoštol praví: »Kdo« atd. A proto ať člověk spí nebo koná, pokud jest v milosti, vždy má Ducha svatého s sebou sjednoceného podle dobré libosti boží, a jako takový praví se stále milým Bohu.

K otázce tedy jest patrné, že jest láska stvořená, již milujeme Boha a již jsme milí Bohu; a jest také láska nestvořená, Duch svatý, jímž, t. j. z něhož jest vyluzován kon lásky a jímž, jakožto dárce milosti, jest milován Bůh a v němž jako v konečném nejlepším předmětu lásky formální konečně se končí kon milování. — Pak k důvodu popírá se návest hořejší, ježto člověčenství Kristovo jest jaksi nekonečné síly, ačkoliv ne prostě jako Bůh; a podobně i láska stvořená. 2. se odpovídá připuštěním návesti vyšší a popřením nižší, a není postačitelý důvod: »tato láska spojuje Boha s člověkem«, což jsou nekonečně odlehlé věci; tedy jest nekonečné

síly. Ale kdyby to činila bez spoluúčinkování božího, pak beze vší pochyby byl by to účinný důvod.

4. Běře se po druhé v pochybnost, *zda láska jest dávána podle schopnosti přirozených sil*. I jest říci, že nikoli. Neboť Bůh, pokud jest, sám ze sebe všem rovně se sdílí. Ale jelikož někteří více se připravují, než jiní, jichž příprava jest podle většího úsilí vůle, pročež oč více připravují se úsilím vůle, o tolik více přijímají z daru lásky, a odtud jest, že často ti, kteří jsou horší přirozenosti, menšího vědění a slabší silami přirozenými, někdy, ba často více přijímají z lásky; a takoví nazývají se v písmě muži, ježto statečně podle vůle usilují svému Pánu se spolu líbiti.

5. Dále se tážeme, *zdali od toho, kdo ji má do sebe, může býti bez zjevení božského poznáno, dokud jest zde na světě, že má do sebe lásku*, nebo zkrátka: *Zda někdo zde na zemi může beze zjevení božského poznati, že má lásku*, pokud jest zde na zemi. I jest říci, že nikoli podle Tomáše ve „Spise“, kv. 4. a podle Pařížského; protož i Bonaventura praví ve „Spise“, kv. 3.: »Žádný člověk« atd. A v těchto výrocích nesmíme spatřovati smysl rozdílný, kdyby chtěl někdo záludně činiti námitku.

K tomu jest věděti, že v stavu putování zde na světě poznáváme dřívější skrze pozdější, totiž zevnějšky kony, jako víru věřením a naději doufáním. A ony zevnějšky, které mají kony lišné od konů jiných zevnějšků, jako jsou víra a naděje, můžeme poznávati pod vlastním vztahem. Ne tak však ony zevnějšky, které mají kony podobné s jinými zevnějšky, leč všeobecně. Odtud jelikož onen zevnějšek láska má kon (t. milování), jenž jest podobný milování přirozenému a nabytému, proto nemůžeme lišně na sobě poznati bez zjevení, pokud žijeme na tomto světě, lásku. To pak jest z více příčin: 1. protože láska uzavírá v sobě zpříjemnění božské, které skryto jest člověka, ježto není jeho raditel; proto neví člověk, zda jest hoden jeho milosti nebo nenávisti, jak se praví v 9. kap. Ježíše Siracha. — 2., ježto rozum náš zastíněný tělem jest tupý k poznání duchovních věcí, a ježto láska jest co duchovní, proto člověk nepoznává dokonale, že ji má. — 3. Bůh toto zřídil, abychom byli pokorní, zaníceněji konali dobré skutky, pilně střežili se hříchu a radostněji očekávali slíbenou a skrytou zásluhu. A jakkoliv žádný člověk neví, že jistotně jest v lásce beze zjevení, dokud jest zde na světě, přece může z některých pravděpodobných znamení usvědčiti, jak praví sv. Tomáš ve „Spise“, kv. 4.; neboť jinak, kdyby člověk neměl pravděpodobných znamení, že jest v milosti, nesměl by sloužiti mši a tak ani jiných hodných skutků konati. Avšak největším znamením dokazujícím, že člověk jest v milosti, zdá se mi to, že by se člověk chtěl ihned vydati na smrt těla, než překročiti prikázání Páně; neboť tak by ukázal, že více miluje zákon boží (a tak Boha), než tělo vlastní, a následovně Boha nade všechno, a ne jinak, leč milostí lásky.

6. Běře se také v pochybnost, *zda může býti láska rozmnožena podle bytnosti*. A mistr drží, že nikoli, ježto praví, že není lásky, leč Duch svatý, který nemůže býti rozmnožen. Ale obecná domněnka praví, že ano. Rozmnožuje se pak láska, co do podmětu, přidáním nové lásky, jež se sjednocuje s dřívější, a rozmnožuje se láska pro šíři zásluhy a odměny. Neboť jako se rozmnožuje zásluha a odměna ctnosti, tak láska, ježto jest známo, že zásluhy a odměny počínajících, prospívajících a dokonalých se liší, a následovně láska jejich se liší a rozmnožuje; jest si však představití rozmnožení lásky, co do důsažnosti, jako kolikost, co do rozsažnosti; avšak s rozdílem, ježto kolikost nemůže rozmnožena býti rozsažně do nekonečna. Ale v člověku láska může býti rozmnožena nekonečně důsažně, ježto nemůže tolik důsažně Boha milovati, aby jej nemohl více milovati; a přece nemůže milovati do té míry, aby mohl dosáhnouti nehřešitelnosti, protože jest nemožno býti pouhým člověkem zde na zemi a nemíti volnost hřešiti. A nenásleduje ,láska může býti v člověku nekonečně rozmnožena, tedy může v člověku býti nekonečná láska', jako nenásleduje ,ctnost člověka nekonečně vystupuje nad neřest, tedy ctnost jest nekonečně veliká', a podobně nenásleduje ,člověk ctnostný jest nekonečně lepší neřestného člověka, tedy člověk ctnostný jest nekonečně dobrý'; a návěst hořejší jest správná, ježto člověk neřestný nemůže dosáhnouti dobroty ctnostného. O této lásce viz sv. Tomáše 2. díl kn. 2., kv. 24., v článku 7. a Pařížského ve ,Spise', kv. 5.

Kterak však láska může býti umenšena, jest jiná nesnáz; neboť někteří praví, že co do bytnosti nemůže býti umenšena, jako ani rozmnožena, čehož opak již byl pověděn. Neboť ne nadarmo praví Pán ve 24. kap. evangelia sv. Matouše: »Ustydne láska mnohých«; neboť kterak by ustydla, kdyby se nemenšila co do oslabení stupňového, t. z bytí dokonalého v bytí méně dokonalé, ježto lze ukázati lásku dokonalou, která zapuzuje všeliký strach mimo čistý, a lze ukázati lásku méně dokonalou, která zapuzuje strach světský služebnický a lidský, ale ne počátečný, jenž jest strach, jímž člověk se bojí ztratiti milost boží a přijíti v trest smíšeně, a proto pouští od všelikého hříchu smrtelného a tak počíná býti v pravdě moudrým, aby sloužil povinně Bohu svému. A kéž bychom my kněží měli alespoň tento strach a tak lásku méně dokonalou, ježto (běda) dokonalá láska se od nás vystěhovala.

DISTINKCE XVIII.

Mimo to jest uvážiti...

1. Tať jest *distinkce 18.*, jejíž úhrn jest tento: Mistr dvě klade: 1. jest, že Duch svatý nazývá se dar a dané, ale s rozdílem; 2. jest, že Syn nazývá se ,chléb náš', a kterak, že proto, že nás obcer-

stvuje, a že Syn nenazývá se ,náš Syn'. A podobně, že Duch svatý nazývá se ,dar náš' nebo ,dané naše', avšak nenazývá se ,duch náš', třeba se říkalo ,duch člověka', jako ,duch Eliášův'.

2. Odtud verše:

S tu pojednává, Duch různě že dar a dané jest,

Též i dané, jakž jest toho, jenž dává a upírá;

Syn jest ,náš' co chléb, nikoli však, co ,Zrozený' snad,

t. j. Syn nazývá se ,chléb náš', ale nenazývá se ,syn náš'.

3. Ale naproti tomu praví Spasitel ve 12. kap. evangelia sv. Matouše: »Kdož by koli« atd. Jestliže tedy člověk, čině vůli Otce, jest matkou Kristovou, tedy Kristus jest jeho synem, a následovně jest synem všech, kdo činí vůli Otce nebeského. Zdá se mi, že toto celé dlužno připustiti. Ale mistr má v úmyslu popříti, že Kristus může býti zván synem vzhledem k otcovství našemu, protože žádný člověk nemůže býti otcem Kristovým zplozením. A proto Spasitel ve svrchu uvedeném výroku neřekl ,kdož by koli činil vůli Otce mého, ten jest Otec můj', ale řekl ,matka'; důvod, protože člověk činící vůli Otce má se trpně k přijímání semene duchovního, t. j. milosti, kterou vlévá Bůh a člověk přijímá, jako žena sémě od muže, a přijímaje milost, jí duchovně rodí Krista v srdci svém a tak stává se jeho matkou a bratrem a sestrou sjednocením lásky.

4. Zde běře se v pochybnost, *zda toto jméno dar jest bytné nebo osobní v božskosti*. I zdálo by se, že jest jediné bytné, protože náleží všem osobám a bytnosti božské, ježto každá osoba, ba celá božská bytnost dává se nám štědře poznávati, milovati a požívati. — Na opak takto: Vše, co uzavírá vycházení od jiného, jest osobní; ale dar jest takový, jest tedy otázka správná.

Tu jest věděti, že darovati nebo dáti něco, a tak dar a dané, nazývá se něco, co potom člověk má způsobem panství nebo držení. Jiným způsobem, co se daruje nebo dává štědře ne způsobem původnosti k daru nebo danému. 3. způsobem, způsobem počátku. Prvním způsobem Bůh daruje a dává statky světské; 2. dává sebe lidem božská bytnost a každá osoba; 3. způsobem jest darován vlastně Duch svatý — a tak býti darem jest znak Ducha svatého, ježto toliko jemu náleží vycházeti od Otce a Syna. A věz, že jest mezi darem a daným ličný rozdíl: neboť dar, ježto jest jméno, znamená bez času, ale dané, ježto jest přičestí, znamená s časem. Dále darem nazývá se dané nenavratitelné, t. bez úmyslu odplaty, ale dané jest vlastně s úmyslem odplaty. Dále dar nenazývá se od konu, ale od vhodnosti, ježto vhodný jest, aby byl dán, a tak dříve jest dar, než jest dáno; dané však nazývá se od konu dání. Dar pak vyjadřuje výron způsobem štědrosti bez času s vhodností, aby bylo dáno. A ježto Duch svatý vychází od Otce a Syna bez času a ze štědrosti a způsobem lásky ve vhodnosti, aby byl dán; a ježto láska má smysl prvního daru: proto Duch svatý vlastně se nazývá darem. A nazývá se také daným, ale vlastněji náleží mu smysl daru,

totiž od věčnosti; avšak smysl daného náleží mu časově; a tak dříve jest dar, než dané.

5. *Zdali dary jsou dávány darem?* Jestli tomu tak, pak bude vycházení do nekonečna, ježto nebude dán dar, leč by byl dán darem. — Naopak: Každý dar jest dáván od Boha skrze Ducha svatého; jest tedy otázka správná.

Jest věděti, že cokoliv Bůh dává, štědře dává. Smysl štědrého dávání jest však láska, jež jest Duch svatý; tedy Duch svatý jest smysl a přívlastná příčina všeho daného od Boha, kteréhož daného počátek jest vůle božská.

6. Jest věděti také při konci této distinkce, že Bůh má vztah k stvoření ve vztahu příčiny, počátku a konce a formy příkladné, nikoli však příčiny látkové nebo formy úvisné. Odtud jest, že tato zájmena ‚můj‘, ‚tvůj‘, ‚náš‘, ‚váš‘, mohou býti přidávána k jménům božským, znamenajícím Boha ve vztahu počátku nebo příčiny účinkující, účelné nebo formální příkladné, jako dobře se praví ‚můj Bůh‘, ‚tvůj Bůh‘, ‚náš Bůh‘, ‚váš Bůh‘, a podobně ‚stvořitel...‘, podobně ‚Pán...‘. Ale jménům naprostým a osobním nemohou tak náležitě býti přidávána, jako ne dobře zní ‚Bůh jest má (nebo tvá) podstata‘, ‚můj (nebo tvůj) Syn‘, ‚náš (nebo váš) Duch svatý‘. Ale může se říci ‚můj otec‘, ‚náš otec‘, totiž ve vztahu počátku účinného. A může se říci ‚naše dobré‘ vztahem k účelu a ‚Kristus chléb náš‘, ježto nás obcerstvuje; ale nemůže se říci ‚náš syn‘ vztahem činného plození, ale toliko syn Boha Otce a syn člověka, totiž Marie, slavné Panny, a nevidim nesnáze v tomto přidání. Nalézáme-li takové výroky ‚Bůh jest moudrost naše‘, ‚Bůh jest milosrdenství naše‘, nikterak nepřekáží připouštějícímu je, leč dobře-li se jim rozumí.

DISTINKCE XIX.

Nyní, když . . .

1. Krátký úhrn této *distinkce* jest ten: Mistr nejprve dokazuje rovnost dvou osob ve velikosti, s podkladem rovnosti ve věčnosti dle 8. distinkce, a onu rovnost zjevuje znamením, ježto jedna osoba jest v druhé, a obráceně, pro jednotu bytnosti. A mimo to vede důkaz vyloučením čtveré shodnosti, v níž kdyby se shodovaly, nebyly by tři osoby rovné; 1. shodnost celku neporušeného, 2. celku všeobecného, rozuměj rodu nebo druhu, 3. shodnost látky a 4. složení. A na konci dokazuje rovnost jednoduchostí pravdy, ježto není Bůh trojitý, ale jednoduchý.

2. Odtud *verše*:

T v Zrozeném je celý ten Otec, v něm pak Zrozený zas;

Jsouť oba jedno, aniž větší je druhého jeden z nich;

Neb ni celek ni druh, rod aniž snad látka osob těch

Tré jediným nečiní, složení též, jímž složeny jsou.

Jest pak zváti Boha vždy trojím, nikoliv trojitým však.

3. Ježto mistr dokazuje rovnost osob z věčnosti, jest *vědět*, že věčnost podle Boethia ve spise „O útěše“ jest celé zároveň i dokonalé držení neukončitelného života; a tak jest míra nebo trvání božského bytí celé zároveň, totiž bez posobnosti. Ačkoliv pak bytí boží a trvání jeho jsou totéž, přece jsou rozdílné podle vztahu. Vysvětluje se pak výměr věčnosti takto: Neboť tím, že se praví „neukončitelného života“, jest rozdílna věčnost od plození a pomíjení nebo pomíjejících věcí, které mají počátek a konec, a tak ukončení; tím pak, že se praví „celé zároveň“, jest rozdílna hlavně od pohybu a času, bytí i pohyb a čas byly věčné, jak klade Filosof; neboť pohyb i čas mají posobnost a rozdělení, kteréžto věci jsou vzdáleny věčnosti. Tím však, že se praví „celé“, neoznačuje se množství částí, ale sl. „celé“ vyjadřuje nerozdělenost a tím, že se praví „zároveň“, vzdaluje se posobnost; a tím, že se praví „dokonalé“, vzdaluje se nedokonalost, co do způsobu mění, ježto každé stvoření má nějakou nedokonalost z důvodu svého učinění a odvislosti. Užívá pak Brethius jména život místo bytí, ježto v Bohu jest totéž býti a žiti; a jména držení užívá místo trvání, ježto trvání dle slovního svého významu zdá se vyjadřovati jakousi rozsažnost; v Bohu však nesmíme rozuměti nějakou rozsažnost časovou nebo velikosti, hmoty. Neboť Boethius chtěje toto naznačiti, mluvě metafysicky, položil toto jméno „držení“ k naznačení nerozdělitelnosti a pokoje božského bytí.

4. *Zda věčnost náleží toliko Bohu?* K tomu jest říci, že věčnost 1. běře se nejvlastněji a tak vyjadřuje nemění počátku a konce a všeliké měnitelnosti, a tak náleží toliko Bohu; 2. méně vlastně vyjadřuje nemění počátku i konce, ale ne neměnitelnosti: tak položil Filosof za věčné svět a čas, kteréž přece se mění; 3. věčnost vyjadřuje nemění konce a měnitelnosti posobné: tak zove se věčným život člověka svatého; 4. vyjadřuje toliko nemění konce: a tím způsobem nazývá se smrt věčnou a všecko neustálé zove se věčným. I jest patrno, že věčnost vlastně řečená náleží jedině Bohu a jest vysvětlen výměr věčnosti vlastně řečené, která zove se „věčnost“ jaksi „jsoúčnost mimo meze“, totiž jestota nemající ani účinkového počátku, ani uzavírajícího konce. A ačkoliv takto vlastně praví se věčnost, přece často pojímány jsou za totéž výrazy „věk“, „věčné“, „ustavičné“, „neustálé“ a „věk věkův“...

5. *Zda jest rovnost v božských osobách?* Zdálo by se, že nikoli, ježto všeliká rovnost zakládá se v souměrnosti. Ale Bůh, ba i každá osoba, kdyby byla rovna, byla by s někým souměrna: s sebou nebo s druhou. Důsledek jest proti Filosofovi ve 4. kn. „Fysiky“. — Naopak jsou slova ve vyznání víry: »spoluvěčné jsou a spolurovné«.

Zde jest poznamenati, že rovnost podle Filofofa v 5. kn. „Metafysiky“ jest též kolikost dvou, jako podobnost jest též jakost dvou a totožnost jest jedna jednota dvou. To jest říci, že rovnost zakládá se na jednom v kolikosti, podobnost na jednom v jakosti a totožnost na jednom v podstatě, pojímáme-li podstatu za bytnost,

ježto jinak, kdyby byla pojímána za první kategorii, pak by dvě bělosti nenazývaly se jedním v druhu. Ježto tedy jednota náleží nejvíce Bohu, a to jednota jak podstaty, tak kolikosti i jakosti, protože on předně jest jedna podstata, jedna kolikost a jedna jakost, jakkoliv ne kategorická, následuje, že toto tré (totožnost, rovnost a podobnost) musí božským osobám předně a hlavně, ale obdobně, náležeti. A odtud jest, že něco praví se v božskosti způsobem podstaty, jako Bůh, Božství, přirozenost, podstata a bytnost, něco však způsobem kolikosti, jako věčnost, trvání, nesmírnost a velikost, a něco způsobem jakosti, jako moudrost, dobrota a vědění, na kterýchž zakládají se také vztahy u božských osob, avšak jinak, než u stvoření. Odtud správně nazývají se božské osoby jedno, t. j. táž věc, co do jednoty podstaty, správně nazývají se rovné, co do jednoty kolikosti, a správně nazývají se rovně jaké, co do podobnosti. K prvnímu pravil Ježíš v 10. kap. evangelia sv. Jana: »Já a Otec jedno jsme«; k druhému pravil v 17. kap. téhož evangelia: »A všechny věci mé tvé jsou«; k třetímu se praví: »Jaký Otec, takový Syn, takový i Duch svatý.« A pak k důvodu: připouští se celý důvod a vzhledem k Filozofu jest patrné, že mluví o souměrnosti nekonečného rozsahu, kterýž kdyby byl, všechno malé v sebe by obrátil a nebyl by.

6. *Zdali o božských osobách jest celek všeobecný?* Dovozuje se, že ano. Neboť bytnost božská jest všeobecná, totiž jedno v mnoha osobách a jedno z mnoha; tedy jest všeobecná, a následovně celek. První závěrek jest patrn z výměru všeobecného dle 'Posterior'. a 2. z toho, že jest nemožno bytí všeobecné, leč by bylo sdělitelné, a následovně celé bytí svého zvláštního. Podobně Bůh jest jedno v mnoha osobách, a ne jako část, tedy jako celek. Na odpor jest mistr doslovně uváděje Augustina a důvody. A dovozuje se to také takto: žádná bytnost v počtu jedna není celek všeobecný; ale bytnost božská jest taková: tedy atd. Dále: kdyby bytnost božská byla všeobecná a každá osoba by byla částečné, pak každá osoba přidávala by nad bytnost něco věčnosti, a následovně byla by každá dokonalejší; než bytnost. Důsledek jest proti svrchu řečenému: tedy ... Dále: kdyby bytnost byla všeobecná vzhledem k osobám, pak byla by příčinou osob, jako všeobecné každé všeobecné jest příčinou svého samým sebou zvláštního. Důsledek jest nesprávný, ježto není ani příčinou látkovou, jak odvozuje mistr v důvodu, ani účinkující, ježto pak každá osoba byla by učiněná a tak stvoření, ani účelnou, ježto pak bytnost božská byla by lepší a důstojnější, ani formální, ježto pak každá osoba byla by jako látka a bytnost jako forma; a vedle těchto příčin nelze označiti jiné: tedy ...

Tu jest věděti, že Augustin, jak uvádí ho mistr, popírá, že by božská bytnost byla rod, a podobně i druh, a popírá že by osoby byly jedinci. Naproti tomu však Jan Damašský v 'Knize o Trojici', knize 6., kap. 3. praví, že Bůh jest druh, jako člověk, a Otec, Syn i Duch svatý že jsou jedinci, jako Petr, Pavel; a že jsou rozdílní

počtem. A třeba se zdálo, že si to odporuje, přece není tomu tak: neboť oba, jak Augustin, tak Damašský, připouštějí, že Bůh jest sdělitelný a tak všeobecná podstata a každá osoba že jest jedinečná; a žádný z obou nepřipouští, že Bůh jest druh, ježto Augustin výslovně popírá, že božská bytnost jest druh a Damašský praví, že Bůh má jaksi podobnost s druhem lidským, t. z důvodu sdělitelnosti a přísudkovosti o osobách. A Augustin popírá, že jsou jedinci (rozuměj: bytně lišní) tyto osoby a tak popírá, že jsou rozdílny číslem, t. j. bytností zvláštní. Damašský připouští, že osoby jsou jedinci, totiž věci zvláštní, že každá jest od sebe neoddělená a od každého jiného osobně lišná; a tak připouští, že jsou rozdílny počtem, t. j. osobně, ježto jiná jest osoba Otcova než Synova a Ducha svatého. A tak Augustin uvážil více nepodobnost bytnosti božské vzhledem k všeobecnému logickému, jež jest rod, nebo druh, Damašský však uvážil více podobnost bytnosti božské k všeobecnému logickému, veda jako zkušený filosof příkladem filosofickým k poznání bytnosti božské. Neboť v mnohém jest podobnost, jako v kladení přísudku o částečných, jako člověk nebo živočich klade se za přísudek o mnoha jedincích, tak bytnost božská nebo Bůh o mnoha osobách; a jako člověk jest všickni lidé zároveň a každý rozděleně, tak bytnost božská jest všechny osoby souhrnně a rozděleně; a jako člověk sdělitelností liší se od každého svého podkladu, tak božská bytnost od každé osoby: a tak je tomu i o jiných podobnostech. Ale jest v mnohém nepodobnost: neboť v druhu lidském jedinci liší se bytně, ale v bytnosti božské osoby se neliší bytně, což chtěl naznačiti Augustin: a tento druh člověk předchází mnoho svých zvláštních časově a přirozeně; ne tak však bytnost božská. A podobně jedinci druhu lidského se množí a odmnožují; ne tak však osoby božské. A druh lidský nazývá se trojitý pro tři podklady bytně lišné; ale bytnost božská nezove se trojitou, ježto nemá tři podkladů lišných bytně. Ale dobře se nazývá trojí, ježto má tři osoby, které jsou osobně rozdílny. Odtud proto praví Augustin v 6. knize „O Trojici“: »Ne proto« atd.; a mistr praví: »Ačkoliv Bůh nazývá se trojí, přece nesmí býti zván trojitý; neboť tam není trojitosti, kde jest nejvyšší jedinstvo (t. v bytnosti) a nerozdílná rovnost.« Z toho jest zjevno, že jest veliká podobnost mezi bytností božskou a všeobecným logickým, i také veliká nepodobnost v mnohém; a jako všeobecná a částečná logická nebo filosofická navodí ve známost božské bytnosti a osob, tak beze vší pochyby ten, kdo by ve všem chtěl chápati podobnost mezi obojím, byl by zaveden na scesti a blud. I jest patrno z toho, co bylo řečeno, co bylo by říci k důvodům Augustinovu a mistrovu, ježto důvody dokazují své thema dle smyslu vyloženého. — Ale pak k jiným důvodům: 1. když se dovozuje takto „Žádná bytnost v počtu jedna není celek všeobecný“; toto 1. tvrzení se popírá proto, že každá zvláštní bytnost majíc sama sebou pojem nadřazený v kladení přísudku podle bytnosti jest celek všeobecný; 2. proto, že každá bytnost jest v počtu

jedno, ačkoliv nemá každá formálně do sebe jednotu číselnou, t. j. jednotnost bytnosti. Ale připouští se tvrzení 'žádná bytnost, jež jest formálně jedno v počtu, není formálně celek všeobecný'; a pak by se popřelo, že bytnost božská jest takto bytnost, ježto pak jest toliko jedna osoba a ne více. — Pak k druhému popírá se závěrek; ale následuje dobře, že každá osoba má nějaký způsob vlastní, který nemá bytnost sama sebou, jako nenáleží bytnosti božské ploditi, vydechovati a býti plozenu. — K 3. připouští se návěst hořejší a popírá se závěrek, vždy s významem, jako dříve, že příčina jest to, od čeho jiné má bytí, a bez čehož jest nemožné bytí, i jest jasno, že každá osoba má takto bytí od bytnosti, ale ne účinkově, aby nebyla stvoření, ani látkově, ani formálně úvisně, ale tak, že každá osoba jest od té bytnosti a v té bytnosti, podle slov Janových v kap. 1 : »Na počátku bylo Slovo« (t. j. v bytnosti Syn) »a to Slovo« (t. j. Syn) »bylo u Boha« (t. j. Otce) »a to Slovo« (t. j. Syn) »byl Bůh« (totiž bytnost). Ježto tedy nelze popříti, že každá osoba jest v bytnosti a nemůže býti bez bytnosti a má bytí od bytnosti, následuje, že jest od ní jako od příčiny dávající.

7. *Zdali osoby božské jsou rozdílny počtem?* Jest říci, že pojímáme-li býti rozdílným počtem, t. j. jednotlivě bytně, pak nikoli. A proto v tomto smyslu se popírá, že v o obách božských jest počet trojný, t. j. tři osoby bytně jednotlivě lišné; neboť takový počet trojný není prostá jednota, jako tří lidí neb psů. Ale v božskosti jest větší počet osob a prostá jednota jedné bytnosti a ne více; a proto praví mistr, že osoby nejsou rozdílny počtem naprostě, ale počtem osob; a z téhož důvodu Bůh nesmí býti zván trojitý, ale trojí. Neboť trojitý vyjadřuje větší počet bytností, ale trojí nikoli, nýbrž toliko osob, jak bylo řečeno atd.

DISTINKCE XX.

Nyní zbývá . . .

1. Mistr v úhrnu ukazuje, že osoby božské jsou v moci rovny, ježto jako jedna a tatáž jest jejich velikost. tak také i moc; dokazuje to o Synu slovy evangelia : »Všechny věci, které má Otec, mé jsou.«

2. A o tom jest *verš* :

V vede důkaz o tom, že osob tré rovně je mocno,

3. Ježto v distinkci sedmé v otázce bylo řečeno, co jest moc a kolikrá jest moc, co jest všemohoucnost, a že Otec jest tak mocný jako Syn a naopak, a podobně i Duch svatý, přece tážeme se krátce : *Zda každá osoba božská jest všemohoucí.* A dovozujeme, že nikoli; neboť všemohoucí jest to, co stačí mocí na každý kon; ale Syn nestačí mocí na každý kon, tedy Syn není všemohoucí; vyšší návěst zdá se býti patrna z 'pojmu jména' (quid nominis'),

a nižší z toho, že Syn nestačí mocí na kon plození. A stejný jest důvod o Duchu svatém. Dále: kdyby byl Bůh všemohoucí, byla by zbytečná moc příčin druhých (t. j. tvorů), nebo nadarmo by by byla některá boží moc; ale nic není nadarmo v skutcích božích, aniž prázdníciho v jeho moci, tedy nutno, aby příčina druhá mohla něco, co nemůže všeobecně příčina prvá (t. j. Bůh).

Zde jest *věděti*, jak praví Filosof v 5. knize ‚Metafysiky‘, že moc praví se dříve o moci činné, než o moci trpné. A důvod toho jest dvojí: Jeden důvod, jelikož moc trpná spíše se praví k stávání se, než moc činná, 2. důvod, protože každé moci trpné odpovídá činná, a ne obráceně, jak jest patrné o moci tvůrčí, již před stvořením neodpovídala žádná moc trpná. A proto významně praví Vykladatel, že moci činné odpovídá trpná, a obráceně, v přirozenosti, ale ne prostě. Toto tedy znamená rozdělivé ‚všechn‘ toliko ve složení tohoto výrazu ‚všemohoucí‘ označuje jakési rozdělení dle moci činné. Odtud proto nazývá se Bůh všemohoucí, ježto svou mocí činnou může učiniti, cokoliv by chtěl učiniti; ale nenazývá se proto všemohoucím, že má do sebe všelikou moc, jak činnou tak trpnou, ježto on nemá moci býti podmětem trpné všem mocem, jež jsou jakosti, jako jest podmětem látka první, ani mocem činným jiných stvoření, ježto on nemůže běžeti, býti lámán, dělen nebo jinak trpěti, jakkoliv Bůh činí všechny ony kony a moci, kteréž kony a moci vyjadřují spíše bezmoc, než moc, a proto Bůh nazývá se spíše mocný a ne bezmocný, protože nemůže takovéto kony podkladně prováděti, jako nemůže běžeti, ale činí běh vznešeněji a dokonaleji, než když činí jej N. N. běže. S tím k důvodu prvnímu popírá se vyšší návěst, ježto není to postačitelný důvod k všemohoucnosti; neboť spíše nazývá se všemohoucím proto, že chce-li, aby se něco stalo, tím právě se to stane, jak se praví v poznamenání. K 2. popírá se závěrek. A proto ačkoliv Bůh nejpostačitelněji zpřičňuje každé stvoření, přece nemůže učiniti složení přirozené bez spolupůsobení počátků přirozených, totiž látky a formy. Odtud položíme-li všemohoucnost boží, není zbytečná ani moc druhých příčin, ani není nadarmo žádná boží moc.

4. Bere se v pochybnost podruhé, *zda v božských osobách je pořádek*. Zdálo by se, že nikoli, ježto v každém pořádku jest dřívější a pozdější. Ale v božských osobách není ani dřívějšího ani pozdějšího, tedy ani pořádku. Vyšší návěst jest Filosofova na mnoha místech a nižší ve vyznání víry Athanasiově. — Naopak takto: V božskosti jest pořádek přirozenosti a počátku, tedy pořádek: závěrek platí od pojmu podřazeného k jeho nadřazenému, kladně bez překážky, a neplatí říci, že v božskosti popírá se pořádek: byl by to pořádek ubírající nebo umenšující; a návěst k hořejší je patrna, ježto pořádkem přirozenosti a původu nejzřízeněji Syn jest od Otce a Duch svatý od obou a ne obráceně; jest tedy otázka správná.

Jest věděti, že pořádek jedním způsobem vyjadřuje lišnost spořádaného v přirozenosti a stupeň prvenství nebo potomnosti okamžité, místa neb času, důstojnosti neb věčnosti : a tento pořádek není v osobách božských. 2. způsobem pořádek vyjadřuje lišnost osobní a jednotu přirozenosti, kterouž přirozeností jedno jest původně od druhého ; a onen pořádek nazývá se přirozenosti nebo původu, ne že přirozenost jest zřizována od jiného, ale že dbá se pořádku podle přirozeného vytváření jednoho od druhého a pramenného původu jednoho z jiného. Z toho jest patrno, že otázka dle druhého smyslu jest správná, a tak že ji prostě dlužno připustiti, ale dle prvního smyslu že dlužno ji popříti. A tu k důvodu popírá se návěst nižší, leč by se zúžila dle prvního smyslu, že v božských osobách nic není dřívějšího druhé osoby věčně, okamžikově, časově, nebo místně, ale jest dřívější přirozeně, nebo původem, jak výše bylo řečeno plněji při distinkci deváté atd.

DISTINKCE XXI.

Zde počíná se otázka . . .

1. Toto jest *distinkce 21.*, jejíž úhrn jest tento. Předně ukazuje mistr, že když se praví „jediný Otec jest“, není Syn vylučován ze společenství osobnosti, ale Otectví, t. j. že tvrzení „jediný Otec jest“ rovná se tomuto: „jediný Otec jest Otec“; 2. že když se praví „jediný Syn nebo jediný Duch svatý“ nedělí se Otec a Duch svatý od Syna společenstvím osobnosti, ale synovství; 3. ukazuje, že by i se řeklo „jediný Otec jest Otec“, „jediný Syn jest Syn“ a „jediný Duch svatý jest Duch svatý“, přece se nepraví „jediný Otec jest Bůh“ ani obráceně „jediný Bůh jest Otec“, aniž se praví „jediný Syn jest Bůh“, ani obráceně „jediný Bůh jest Syn“; podobně se praví o Duchu svatém; 4. ukazuje, že Otec i syn i Duch svatý jest jeden Bůh, a obráceně; a Trojice jest jeden Bůh, a jediný Bůh jest Trojice; 5. ukazuje, že když pravíme „Trojice jest jediný Bůh“, nemáme v úmyslu, že by nebylo stvoření; 6. ukazuje, že jmenujeme-li jednu osobu vzhledem k přísudku společnému všem osobám, dlužno spolurozuměti i každou jinou osobu božskou. Jako když se praví „nikdo nezná Otce leč Syn“, rozumějí se spolu druhé dvě osoby.

2. Odtud *verše* :

X řka, že jest jediný jen Otec, v tom vždy Zrozeného
Od vlastnosti dělíš jeho, ač přece jen jediné jsou.
Nesmíme však uvést to, že Bůh jediný jen Otec jest.

3. Zde se ptáme, *zda tato tvrzení jsou vlastně správná*. *Jediný Bůh jest Bůh*, *Jediný Bůh tvoří*, *Jediný Otec jest* . . . K tomu jest vědět, že sl. *jediný* nebo *jedině* zamítá společenství, a to dvojako: buď vzhledem k někomu, nebo prostě. Tehdy zamítá prostě společenství; když ruší přidružení někoho téže přirozenosti, nebo téže podmínky, jako se praví, že člověk jest jediný v domě, není-li tam jiného člověka, byť i tam bylo mnoho jiných živočichů, nebo ostatních jestot; a tak jediný jest totéž, jako samotný, a jest to výraz kategorický. A tímto způsobem jest nesprávné tvrzení *Jediný Otec jest* a podobně jest nesprávné ono *Jediný Otec jest Bůh*; jestliže však sl. *jediný* zamítá společenství vzhledem k někomu, a ne prostě, pak jest to výraz synkategorický výlučný a podle toho jsou správná tvrzení *Jediný Bůh jest Bůh*, *Jediný Bůh tvoří*, ježto Bůh jest Bůh a není Bohem, co není Bůh; jest tedy 1. správné. — A podobně *Bůh tvoří* a *netvoří*, co není Bůh: tedy *jediný Bůh tvoří*.

Opět jest poznámenati, že někdy děje se vyloučení nebo vynětí podle jinosti bytnosti, někdy podle záporu podkladu: Ku příkladu, pravíme-li: *toliko Otec jest Bůh*; jestliže slovo *toliko* vyjadřuje vyloučení jediné podle záporu podkladu, pak tvrzení ono jest nesprávné a vykládá se takto: *Otec jest Bůh*, a jiná osoba, než Otec, není Bůh; hle, druhé vykládající tvrzení jest nesprávné. Ale jestliže sl. *toliko* vyjadřuje vyloučení bytnosti, pak jest správné tvrzení, *toliko Otec jest Bůh* a vykládá se takto: *Otec jest Bůh*, a nic jiného, než Otec, není Bůh, nebo *nic*, co není totéž s Otcem, není Bůh. Hle, obě vykládající tvrzení jsou správná. A podobně jest říci o výjemné n, jako *leč Otec jest Bůh*. Jestliže *leč* vyjadřuje vynětí podle záporu podkladu, jest tvrzení nesprávné; jestliže podle záporu bytnosti, jest správné, jak jest patrné z vykládajících. A proto Augustin v 6. kn. *O Trojici*, kap. 8. ustanovuje za pravidlo, že když se uvádí jedna osoba, podle přísudku společného třem, a klade li se výraz výlučný nebo výjemný, jest spolu rozuměti obě druhé osoby, protože každá osoba jest plná téže bytnosti. I jest patrné, že v těchto tvrzeních není vylučována žádná osoba: »*totof jest*« atd., Jan kap. 17., »*Žádný nepřichází*« atd., Jan kap. 14.; »*žádnýť nezná*« atd., Matouš kap. 11.; »*Takť i božích věcí*« atd., 1. list ke Korintským kap. 2. . . . a tak mnohé jiné výroky, v nichž dlužno rozuměti kteroukoli ze tří osob ve jmenování jedné osoby, a to pro shodnost v téže bytnosti. A tak zhusta, kde děje se zmínka výslovná toliko o jedné osobě nebo dvou osobách, jest spolurozuměti třetí, neodporuje-li tomu přísudek, jako v 1. kap. evangelia sv. Jana děje se výslovná zmínka toliko o Otci a Synu a přece beze vši pochyby rozumí se Duch svatý. Také ve vytvořování Ducha svatého není vyslovován Syn a přece beze vši pochyby rozumí se Syn vytvořující s Otcem . . . a tak mnoho jiného, co musí věrný bohoslovec prozkoumati.

A proto o výlučných klade se 1. pravidlo toto: Znamení výlučné, kladoucí zápor bytnosti, přidává-li se přísudku, dává tvrzení o vyloučeném přísudku obratitelné se svým předchozím. Odtud následuje: „člověk jest toliko živočich; tedy člověk jest“ a naopak. A zakládá se toto pravidlo na výroku Filosofové ve 4. kn. „Metafysiky“, jenž dí: »člověk a jeden člověk lze obrátiti«, rozuměj: bez ohledu na rozdíl pohlaví, kdež praví, že jeden přidává k jestotě nerozdílnost vlastní jsoucnosti v sobě a rozdílnost toho, čemu se přidává bytně od jiného. A tímž způsobem se praví, že Bůh a jeden Bůh lze obrátiti. — 2. pravidlo: znamení výlučné přidané podmětu v tvrzení kladném klade úvisnost přísudku od podmětu a vzdaluje přísudek od přístavku podmětu, nechť jakýmkoli druhem protikladu z druhotných kategorií se činí protiklad, jako pravíme-li „toliko Otec jest“. Hle zde se klade v bytu přísudku k podmětu, a vzdaluje se přísudek od vztažného protikladu podmětu, totiž od Syna. Neboť jest-li toliko Otec, pak nemá Syn bytí. A podobně pravíme-li: „toliko N. N. jest bílý“, znamená se, že bílý jest N. N. a jiné případnosti N. N. nemá, a následovně není černý N. N. Podobně „toliko slepý jest N. N.“ A podobně „toliko N. N. jest.“ A toto pravidlo zdá se míti základ ve výroku Filosofové v 1. kn. „Fysiky“, kde hovoří s Parmenidem a Melissem, již kladou toliko jedno bytí, kdež dovozuje: »Jestliže toliko« atd. Z tohoto pravidla se odvozuje, že jest nemožné každé takové tvrzení, kde se výlučka přidává jednomu ze souvzažných (pojmu) vzhledem k přísudku bytnému nebo společnému oběma vztažným, ježto vylučuje přísudek od jednoho ze souvzažných, což jest proti jich přirozenosti. Proto podle tohoto pravidla byla by nemožná všechna tato tvrzení „toliko Otec jest“, „toliko Otec jest Bůh v božskosti“, „toliko Otec tvoří“, což přece nepřijímá Augustin, jak svrchu se praví, ježto vzhledem k přísudku bytnému nebo společnému vždy jest spolurozuměti kteroukoliv z osob. A proto nepřipouští tento výklad „toliko Otec jest pravý Bůh“, „Otec jest pravý Bůh a Syn není pravý Bůh“, ale tento „toliko Otec jest pravý Bůh, tedy nic jiného než Otec není pravý Bůh“, což jest správné. Anž jest účinný důvod Filosofův, jímž dovozuje „Jestli jedno, tedy není více“, protože jedno a více nejsou samy sebou vztažně protiklady, ježto jedno jest více. Ale dobře následuje: „Jest-li jedno, tedy nic jiného než jedno není“, neboť nechť cokoliv položíme, aneb kterékoliv věci položíme, tyto jsou jedno v jsoucnosti, ježto jinak jedno nebylo by společné s jestotou obratitelné. — 3. pravidlo: Znamení výlučné přidané podmětu vzhledem k přísudku osobnímu v druhém tvrzení vykládajícím nemá míti sl. „jiné“ v druhém vykládajícím, leč by se k vůli látce nahodilo. A toto pravidlo zakládá se na 1. knize „Elenchů“ od Filosofova, jenž dí, že „jiný“ vyjadřuje jaksi nebýti totéž s druhým, ale „jiné“ vyjadřuje vůbec, t. j. podle podstaty, býti různým od jiného, t. j. věcí a pojmem. — 4. pravidlo: Znamení výlučné přidané podmětu vzhledem k přísudku bytnému, jest-li podmět bytný, vy-

kládá se skrze „jiné“, jest-li osobní, pak skrze „jiný“; jinak ne. Protož dovozuje-li se: „jediný Bůh tvoří“ nebo „toliko Bůh tvoří, tedy toliko Otec tvoří“, neplatí závěrek, ačkoliv podle svrchu řečeného pravidla Augustinova důsledek jest správný, protože přisudek jest společný třem osobám, a následovně nejsou vyloučeny jiné osoby, ale jsou spolu rozuměny. Ale k důkazu závěrku, když dovozuje se takto: „Netoliko Otec tvoří a Otec tvoří; tedy jiné než Otec tvoří“ popírá se závěrek; a dovozuje-li se: „Jiné než Otec netvoří a Otec tvoří, tedy toliko Otec tvoří“, popírá se opět závěrek podle onoho pravidla. A ježto Augustinovo pravidlo shoduje se s evangeliem Kristovým, tedy dlužno je tím spíše přijmouti. Připouštím tedy, že „toliko Otec tvoří, ježto Otec tvoří a nic, co není totéž s Otcem, netvoří“; a popírám tento závěrek: „toliko Otec tvoří, tedy žádná jiná osoba, než Otec, netvoří“.

Z již řečeného může býti patrné, kterak dlužno v písmě vykládati podle logiky Svatých tvrzení výlučná a výjemná.

DISTINKCE XXII.

Po řečeném . . .

1. Tať jest *distinkce 22.*, která úhrnně ukazuje, že jest šest rozdílů jmen, jež o Bohu se praví, jako jedno jest jméno znakové, lišící jednu osobu od druhé, jako plození činné, které praví se jediné o Bohu Otcí; jiné však jméno jest bytné jednotlivě každé osoby a rozděleně všech, jako Božství, bytnost, dobrota, síla, moudrost a tak i jiné; jiné, které (t. přeneseně nebo) podobnostně se praví o Bohu, jako lesk znamení, zrcadlo; jiné, jež praví se o Bohu časově a vztažně k stvoření; a toto dělí se na dvě, ježto jedno jest to, jež náleží všem osobám, jako „Pán“, „stvořitel“, „zachovatel“ a taková, druhé to, jež náleží ne všem, jako „vtělený“ toliko Synovi a „poslaný“ Synu a Duchu svatému; jiné však jméno jest to, které se praví souhrnně o všech osobách, a o žádné rozděleně, jako Trojice, kteréž nepraví se podle bytnosti, ale jaksi souhrnně označuje větší počet osob.

2. A to jest patrné z těchto *veršů*:

Y tu na části dělí jmen šestero, jež tomu Božství
Patří: jména ta, jež osobám jen dávati možno
Ta vztažnými zovu, však podmětými nazývám
Ta, skrze něž povaha znamená se ta, jež je obecná.

3. Odtud jest 1. *úsudek* distinkce, že jmen, jež praví se o Bohu jest šest rozdílů; 2. *úsudek*: jména, která vlastně se odnášejí k jednotlivým osobám, praví se vztažně navzájem, jako Otec, Syn; 3. *úsudek*: jména, která znamenají jednotu bytnosti, praví se podstatně o každé osobě jednotlivě a o všech prostě a ne množně, jako Bůh, dobrý, velký a tak mnohé; 4. *úsudek*: jméno jež o božskosti k něčemu se praví, nepraví se podstatně, ale vztažně.

Z již řečeného následuje, že všeliké jméno řečené o Bohu praví se buď naprostě nebo vztažně; naprostě, jako bytné, vztažně, jako osobné a náležící Bohu časově; 2. následuje, že všeliké jméno řečené o Bohu podle podstaty praví se o třech osobách jednotně a ne množně, s výjimkou toho jména osoba. A proto správně se praví: »tři osoby jsou ‚Bůh‘, ‚stvořitel‘, ‚podstata‘, ‚bytnost‘«, ale nesprávně se praví »tři osoby jsou osoba«, protože osoba není společně podle bytnosti, o čemž potom bude promluveno.

4. Bere se v pochybnost takto, *zda některé jméno praví se vlastně o Bohu*. Zdálo by se, že nikoli. Neboť praví Dionysius ‚O božských jménech‘, že ani jméno není jeho, ani domněnka, ani smysl ani um. Dále Augustin praví, v knize 1. ‚O nauce křesťanské‘: »Nemůže snadno« atd. Na opak jsou slova Žalmu. »Pán jméno jeho« atd. a slova 3. kap. Exodu: »Jáť jsem, kterýž jsem«.

Poznamenati jest zde, že jsou některá jména, jichž význam dříve shledáváme na Bohu a pak na stvořeních, jako dobrota, podstata, bytí, bytnost a tak mnoho jiných; některá však jména jsou, jichž význam shledáváme vlastně na stvořeních a podobnostně na Bohu, kteráž přeneseně a podle poměru jsou kladena za přísudek o Bohu, jako zrcadlo, lesk . . . a o Bohu Ježíši kámen, kmen vinný, lev, ovce, had, tele a beránek; některá pak jména jsou, jichž význam shledáváme na Bohu a význam jich protikladů shledáváme na stvořeních, jako věčný, nestvořený, nesmírný, nekonečný neměnitelný, a tak podobná, jichž význam přísluší Bohu a význam protikladů (jako těchto: stvořený, časný, směrný, konečný, měnitelný a tak podobná) přísluší stvořením; jsou také některá jména, která výborností dokonalých podmínek náležejí Bohu, jako světlo, život, jasnost, a o všech třech bylo promluveno při distinkci 2. o přidatcích a při distinkci 4. o odtažitých a srostitých. I jest patrné, že otázka jest správná. A k výrokům Dionysiovu a Augustinovu jest patrné, že chtí naznačiti, že nelze nalézt ani jména, ani domněnky, ani pojmu, jenž by člověku úplně vyjadřoval nejvýbornější bytí boží. A proto praví Jan Damašský : »Jednotlivé z těch« atd,

Z toho jest patrné, že snáze jest člověku vědět, co Bůh není, než co Bůh jest, jak často dává na rozum Augustin.

DISTINKCE XXIII.

K řečenému však . . .

1. Tato *distinkce* 23. ukazuje, že toto jméno ‚osoba‘ praví se jednotně o každé osobě, a množně o všech, a že znamená podstatu, a tím jest rozdílné od jiných jmen podstatných.

2. Odtud *verše*:

Z jmen u podstatných zatajit jest nám osobu vždy;
Nesmíš říci, že tré je bohů, ani těchto že tré jest,
Avšak tré že osob; k tomu, málo že slov je, nutí nás.
Nelze pochybnost mít, že je Bůh jediný a trojí též.

3. Jest pak 1. *úsudek* tento: Osoba praví se k sobě a podle bytnosti. a tak ne vztažně; a praví se o každé osobě jednotně a o všech množně; ale nepraví se o všech zároveň jednotně. Odtud správně se praví: Otec jest osoba, Syn jest osoba a dvě osoby, ale ne jedna osoba. A pak praví se v textu, že Řekové praví tři podstaty, t. j. tři osoby a jednu bytnost; ale my Latínici pravíme toliko jednu podstatu a tři osoby. Dále, že nepravíme tři bohy, ježto písmo tomu odporuje, aniž pravíme tři podstaty nebo bytnosti, aby v nejvyšší rovnosti nebyla rozuměna žádná různost; pravíme však tři osoby, ježto ačkoli písmo nepraví to, přece tomu neodporuje, a aby v Bohu nebyla rozuměna jednotnost nebo jedinnost osob, ale jednota bytnosti a trojice osob. Dále, že Bůh nesmí býti zván jednotný ani různý, ježto jednotnost vylučuje množnost osob a různost ruší jednotu bytnosti. A tento výrok umějí odvážiti věcní logikové, kteří dobře připouštějí, že žádná bytnost společná není jednotná, ježto pak byla by nesdělitelná, jakkoliv připouštějí, že bytnost společná, jako živočišnost nebo člověčenství, jest věc jednotná, totiž své samým sebou podřazené. A nenásleduje ‚bytnost společná jest věc jednotná, tedy bytnost společná jednotná‘; ježto v návěsti hořejší jest přisudek podle bytnosti a v dolejší jest formální, protože jednotný jest forma představy druhé; a tak v thematu nenásleduje ‚Bůh jest syn jednotný, tedy Bůh jest jednotný‘. A podobně nenásleduje: ‚Bůh jest osoba jednotná, tedy Bůh jest jednotný‘. A dovozuje-li se ‚Otec jest jednotný a Syn jest jednotný a Duch svatý jest jednotný, tedy Bůh jest jednotný‘, jest zřejmo, že to nenásleduje. Jako v podobném případě nenásleduje, N. N. jest jednotný a X. Y. jest jednotný, a tak o jiných lidech jednotných; tedy člověk jest jednotný‘ vždycky s podkladem, že podmínky znamenají prostě bytnosti sdílené mnoha osobám. Odtud jako jednotné samo sebou a jednotné prostě nemůže do sebe míti všeobecnost, tak ani všeobecné nemůže míti do sebe jednotnost, ježto jsou to pojmy protikladně lišné. A pak na konci

praví mistr, že v Trojici není žádné různosti, a nalezl-li by se někdy výrok „tři různé osoby“, tu „různé“ znamená „lišné“. Toto znamená tolik, že nechce říci různé bytně, ale lišné osobně. Dále praví mistr, že v Bohu není různosti ani mnohonásobnosti, ježto není množství bytnosti v Bohu, pročez Bůh nesmí býti zván mnohonásobný, ale trojí a jednoduchý.

4. Tážeme se při této distinkci, *zda osoba v božskosti jest jméno podstaty nebo vztahu*. A někteří praví, že jediné vztahu; někteří, že jediné bytnosti, a někteří, že předněji bytnosti a později vztahu. První mají onen výrok Boethiův v „Knize o Trojici“: »Všeliké jméno« atd.; a ježto žádné jméno více se neodnáší k osobám, než toto jméno „osoba“, tedy toto jméno osoba hlavně znamená vztah. — Druzí mají onen výrok Augustinův v 7. knize „O Trojici“: »Když pravíme« atd. Tedy zdálo by se, že toto jméno osoba značí toliko podstatu. — Třetí mají pro sebe to, že osoba vyjadřuje podklad a že podklad jest lišný a tato lišnost vyjadřuje vztah: tedy osoba hlavně znamená vztah.

V této pochybě přistupuji k výroku Augustinovu a pravím, že sl. „osoba“ jest hlavně jméno podstaty a ne vztahu; znamená totiž prvotně podstatu jednotnou rozumovou a druhotně podstatu obecnou naprostou, jako toto jméno N. N. prvotně znamená člověka jednotného a druhotně člověka obecného. Neboť jinak bylo by nesprávné tvrzení „N. N. jest člověk“, kdyby podmět i přísudek neměl týž význam; podobně bylo by nesprávné toto „osoba jest bytnost božská“ z téhož důvodu.

Tu pak k lepšímu porozumění jest *věděti*, že jednotné nebo jedinečné jest významem nejobecnější mezi znamenáními znamenajícími věc jednotnou, náležející věci jakéhokoli rodu kategorického, podklad však jest zúženěji omezený na podstatu. Osoba pak jest významem nejvšeobecnější, totiž jediný jedinec rozumné přirozenosti. A proto praví se etymologicky „persona“ (osoba) jaksi „per se una“ (sama sebou jedna). A výměr její jest u Boethia tento: »Osoba jest jedinečná podstata rozumné přirozenosti«; „jedinečná“, t. j. nerozdělitelná v podmětné části téže přirozenosti. Odtud jakkoli nepřičí se, aby táž osoba byla sdělitelná mnoha přirozenostem, jak patrné na Kristu, jenž jest táž přirozenost božská jako lidská, ježto jest Bůh i člověk, přece se přičí, aby osoba se sdílela mnoha podkladům téže přirozenosti. Z toho jest patrné, že žádná osoba není více osob. Ale naproti tomu Augustin praví: „proto pravíme“ atd. A mistr usuzuje, řka: »Neboť osoba« atd. A potvrzuje se to. Neboť jako mnoha lidem jest společné, aby každý z nich byl člověk, a podobně, jako třem osobám jest společné, aby každá z nich byla Bůh, tak jest mnoha osobám společné, aby každá z nich byla osoba. Ale z prvního následuje společné člověčenství údělné mnoha lidem, a z 2. následuje společná bytnost božská sdělená třem

osobám, tedy z 3. následuje na základě podobného společná osoba sdělená více osobám.

Dále potvrzuje se to takto: „osoba jest osoba a není osoby, aby nebyla osobou; tedy každá osoba jest osoba“. Závěrek platí skrze vlastní vykládající tvrzení, a každé z vykládajících jest správné; jest tedy důsledek správný. Ale v důsledku jest osoba jednoznačně kladena za přísudek o více, tedy jest formálně společné. Zde praví se krátce, že osoba není formálně společné tak, aby se sdílela více osobám, ale ve smyslu Augustina a mistra jest společné významem. Z toho jest patrné, že 1. závěrek neplatí „osoba jest třem společné, tedy některá osoba jest více osob“. K druhému když se dovozuje „jako jest společné třem osobám, že každá z nich jest Bůh atd.“, praví se popřením toho. Neboť Bůh sdílí se třem osobám tak, že jsou tři osoby; a tak mají druhé bytí společné, ale ne tak osoba. A podobně popírá se potvrzení prvního důvodu. K třetímu potvrzení, když se dovozuje: „každá osoba jest osoba“, popírá se toto ve smyslu vlastním, t. v tom, že každé osobě jest společné bytí osobou. Ale ve významu obdobném lze to připustiti dvojsmyslem, jako nevlastně připouští logikové, ukázavše čtyři nebo pět lidí, kteří se nazývají tím jménem N. N., že každý z nich jest N. N. Neboť N. N., ježto jest krajně jednotné, neznamená více, leč dvojsmyslně, a tak v tvrzeních výčetných znamená N. N. vždy jiného v jednom tvrzení, než v jiném, jako vyčítáme-li takto „každý člověk jest tento“, ukázavše na Petra; toto jest nesprávné; ale dvojsmyslem dovozuje se takto pro ono tvrzení: „tento jest člověk tento“ s ukázáním naň, „a tento člověk jest tento“ s ukázáním na jiného; tedy každý člověk jest tento“. Jest jasno, že závěrek neplatí pro dvojsmysl. Tak jest tomu v tvrzení „každá osoba jest osoba“, pročť ani podmět není rozdělený vzhledem k podkladu, ale jedině podle dvojsmyslného významu, podobně není rozdělován přísudek dle bytí, ježto nemá věci shodující se, jež by byla společná třem osobám, protože osoba se stránky věčné jest nesdělitelná více věcem téže přirozenosti. I jest patrné, že osoba se stránky věčné jest úplně jednotná, jakkoliv toto znamená „osoba“ jest významem společné atd.

DISTINKCE XXIV.

Zde bedlivě třeba...

1. Tato jest *distinkce 24.*, v níž mistr ukazuje, co znamenají jména vyjadřující jednotu nebo množnost, jako jeden, dva, tři a s nimi souvislá, jako jednotnost, různost, mnohonásobnost, lišnost a jedinnost.

2. I jest 1. *úsudek* tento: když se praví „jeden Bůh“ vylučuje se množství bohů, a neklade se kolikost počtu v božskosti; — 2. *úsudek*: když pravíme „více osob“, pak vylučujeme jedinnost a jednotnost a

mnohonásobnost, a neklademe různost (rozuměj: bytnosti); — *úsudok* 3.: když pravíme, že jsou tři osoby, jménem trojitosti neklademe v Bohu kolikost (rozuměj: kategorickou), ani různost (rozuměj: bytnou). A tak z celé distinkce dává se na rozum, že není ani kategorického počtu v distinkci, ani lišnosti, ani různosti bytné, ani jednoty v osobách, ani mnohonásobnosti bytnosti, ani jednosti Otcovy nebo osoby druhé. A mistr chce naznačiti, že všechna tato jména praví se záporně při božskosti.

3. Odtud *verše* :

A: o trojím-li mluvíš, tu pravíš tré neb dva aneb tři;
Takt i o ostatních nekladeš nic, nýbrž zamítáš.

A mistr, jenž dí, že jména početní toliko zamítavě se praví o Bohu, nedrží se.

4. O tom pak běře se v pochybnost toto, *zda výrazy početní kladou něco v božskosti*. I zdálo by se, že nikoli, podle mistra. Důvod jest, že by nekladly nic jiného, leč věc svého rodu, a následovně kolikost kategorickou, jež by Boha případně pojmenovala. Důsledek jest nesprávný, tedy otázka nesprávná. — Naopak takto: Jestliže výrazy početní nekladou nic v božskosti, pak jsou výrazy lživé, a následovně, ježto kladně jsou praveny o božskosti sponou přítomnou, dají nesprávná tvrzení; tedy budou nesprávná tvrzení ‚Bůh jest jeden‘, ‚osoby jsou tři‘, ‚Otec a Syn jsou dvě osoby‘... Ale toto odporuje svatému písmu, tedy nutno, aby takovéto výrazy kladly něco v božskosti; ba nekladou-li nic v božskosti, ale toliko jsou uváděny takto k zamítnutí, že jednota vylučuje množnost praví-li se ‚jeden Bůh jest, tedy vylučuje se množnost bohů‘, a že množnost vylučuje jednotu, jako praví-li se ‚více jest osob, tedy vylučuje se jednota osob‘, pak bude kruh ve rčení: ‚proto jest jeden Bůh, že není jich mnoho nebo více; a proto není jich více, že jest jeden‘. Ale takto klásti kruh v příčinách jest nenáležitý, tedy nutno, aby výrazy početní kladly něco v božskosti.

P o z n a m e n a t i jest, že jedno pojímá se dvojako: t. jedno, jak jest počátek počtu kategorického, a jedno, jež jest transcendentní obratitelné s jestotou. Dále počet, podle Filosafova v 11. kn. *Metafysiky*, jest souhrn jednot; a ježto souhrn zdá se býti toliko lišných (věcí), proto všeliký počet kategorický zakládá se na lišných. Praví se pak počet podle Filosafova v 5. kn. ‚*Metafysiky*‘ pěti způsoby: dvěma sám sebou a třemi po případě. A podle toho jsou některé věci různé lišné; jedny bytné, jako člověk a osel — a tato lišnost zpřičňuje počet bytné lišných; jiné jsou lišné látkou, jako dvě části souvislého dřeva — a tato lišnost zpřičňuje počet látkově lišných kolikostných. Jiné liší se vlastnostmi nebo formami případnými, jako N. N. sedící liší se od sebe nesedícího — a odtud jest zpřičňován počet případné lišných; některé však liší se vlastnostmi ne případnými a vztahy formálními jako všeobecné a jeho zvláštní, jako člověk a N. N. — a odtud zpřičňován jest

počet ne bytností lišných, ale vztahů a vastností formálních, podle nichž jaksi množí. A tímto způsobem počet transcendentní může býti přidáván Bohu nebo božskosti; pročež praví Augustin: „Co jest“ atd.

Z právě poznamenaného jest patrno, že jednota, jak jest transcendentní, správně a kladně se praví o Bohu, jako i jestota, ježto správně a předně Bůh nazývá se jeden, jako správně a předně nazývá se jestota; přece však jednota nepřidává něco dokonalosti tomu Bohu, aniž on má ji do sebe případně. A podobně jest říci o počtu a ostatním, co Bohu náleží transcendentně, a nikoli, jak jsou druhy kategorické kolikosti. A k důvodu popírá se závěrek a mistr budiž zachráněn příznivě takto, že výrazy početní nic věcného přidáváním, ani nic případně nekladou v božskosti, protože ani jednota nepřidává dokonalosti Bohu, aniž on jí do sebe případně má. A podobně bylo by říci o jiných početních.

DISTINKCE XXV.

Mimo to uvážiti jest . . .

1. Tato jest *distinkce 25.*, v níž mistr určuje o tomto jméně osoba. A jest úhrnem distinkce jediný tento úsudek: Toto jméno osoba někdy pojímá se za bytnost, někdy za osobní podklad, t. j. za věc, jež jest osoba, někdy za vlastnost osobní.

2. Odtud verše:

B význam trojitý má výraz, jenž „osoba“ zní:

Bytnost a vlastnost a konečně i podklad osobní.

3. A tento význam poznávají, kdo vědí, že sl. „osoba“ prvotně znamená osobu, druhotně bytnost a 3., avšak velmi vzdáleně, znamená vztah. Bytnost znamená, pravíme-li „Otec jest osoba, Syn jest osoba a Duch svatý jest osoba, t. j. bytnost“. A tak dle významu druhotného a ne prvotného toto tvrzení jest správně „osoba jest společná třem“. Odtud řečeno jest, že osoba není společné podle bytí s třemi podklady osobními, ježto toliko bytnost a to, co k bytnosti samo sebou předně se odnáší, jsou společné podle bytí všem osobám, ne tak však osoba, protože jest proti smyslu, t. j. proti výměru oschy, aby se sdílela podle bytí více osobám, ježto osoba jest podstata nesdílitelná více podkladům téže přirozenosti.

4. Při této distinkci bere se v pochybnost, zda osoba praví se jednoznačně o Bohu a o stvoření. I zdálo by se, že ano. Neboť osoba správně se praví o Bohu i o stvoření, a ne dvojsmyslně, ježto části výměnu osoby, ať jsou to věci nebo představy, rovně náleží Bohu i stvoření. A ne také obdobně, ježto osoba nenáleží dříve Bohu i stvoření. A ne také obdobně, ježto osoba nenáleží dříve na Boha. — Na opak takto: Nejvyšší jednoznačnost jest v rodě plo-

divém; a ježto Bůh jest mimo všeliký druh kategorický, následuje, že ani osoba nenáleží jednoznačně Bohu a stvoření, ježto kdyby tomu bylo tak, musilo by se to státi v rodě kategorickém.

Říci jest, že osoba ani čistě jednoznačně, ani čistě dvojsmyslně, ale obdobně praví se o Bohu a o stvoření. Neboť co do bytí dříve náleží Bohu, ježto osoba božská od věčnosti dříve jest, než stvoření ve svém bytu. Ale co do způsobu významu, nebo přiložení jména praví se dříve o stvoření než o Bohu. Neboť jméno osoba bylo dříve přiloženo stvoření a odtud přeneseno jest k božskosti, jak bylo podotčeno v důvodu. I jest patrné, že jest otázka nesprávná: Z toho důvodu totiž, že nic není jednoznačně Bohu a stvoření, ježto nemůže Bohu a stvoření příslušetí týž vztah nebo výměr bytný, ježto Bůh nemůže bytně býti vyměřován. Pak k důvodu: popírá se druhá část návěsti, a praví se, že osoba, co do bytí, dříve náleží Bohu než stvoření atd.

DISTINKCE XXVI.

Nyní o vlastnostech osob . . .

1. Tať jest *distinkce 26.*, v níž se jedná o vlastnostech osob. A úhrn jest tento. Předně toto jméno ‚hypostasis‘ (osobní podklad, osoba) užívá podle Jeronýma jed; 2., že tři jsou znaky nebo vlastnosti tří osob, totiž ploditi Otce, plozenu býti Syna a vycházeti Ducha svatého; 3., že toliko jeden jest přirozený Syn boží, ale přisvojnosti více (jich jest); 4., že ačkoliv jest mnoho darů božích, přece Duch svatý nazývá se pří vlastně darem; 5., že celá Trojice nazývá se Duchem svatým, ale to jest podle podstaty a ne vztažně; 6., že třebaže Duch svatý praví se vztažně k Otci a synu, přece oni svými názvy naopak mu neodpovídají. Odtud, jakkoliv správně se praví Duch svatý Otce, přece nepraví se správně Otec Ducha svatého, aniž se také praví Syn Ducha svatého, ačkoliv se praví Duch svatý Syna.

2. O právě řečeném jsou tyto *verše*:

C Otci vlastní je plodit, Zrozenému plozen být;
Syn vlastní je jeden, však přisvojných vždy je více;
Duch pak posvátný vždy vlastně darem se nazývá.
I Zrozený i Otec dech a dobrotivý jmenuj se
Podstatně však jen, třebaž arci praví se o Otci
Duch posvátný, přec toto takto proň nehodí se.

3. K této distinkci jest p o z n a m e n a t i, že vlastností nebo znaků osobních jest pět: t. otcetví, nezroditelnost v Otci, společné vydechování, jež jest společné Otci a Synu, synovství v Synu, a vycházení v Duchu svatém, Čtyři z těchto jsou vlastnosti, ježto společné vydechování není vlastně vlastnost, ježto náleží dvěma; leč vlastnost vlastní náleží toliko jednomu jedinému.

Dále jest věděti, že znak jmenuje se odtud, že jest počátek poznání osoby, protože vede ke znalosti osoby, jak bylo řečeno při distinkci čtvrté. Ale vlastnost se jmenuje, pokud liší, vztah, pokud se vztahuje k něčemu, vlastnost osobní, pokud stanoví osobu. — Dále jest věděti, že z těchto pěti znaků jsou toliko čtyři vztahy, neboť nezroditelnost není vztah, leč převedením. — Dále: tři jsou znaky osobní, t. stanovící osoby. Neboť společné vydechování a nezroditelnost nazývají se znaky osob, ne však osobními, jak praví sv. Tomáš.

4. Zde bere se krátce v pochybnost, zda vztahy v božskosti jsou věci věčné. A dovozuje se, že nikoli. Neboť kdyby byly věci věčné, pak buď by byly podstaty, nebo případnosti; ale to obé jest nenáležitě, ježto kdyby bylo první, pak otcetví, synovství a vycházení byly by podstaty nebo podstata. Jestliže první, pak následuje množnost podstat v božskosti, jestliže druhé, t. že by byly podstata, pak každé z nich bude lze položit za přísudek o každé osobě, jako se klade za přísudek podstata, a tak Syn byl by otcetví, Otec byl by synovství, a každá osoba byla by vycházení. Praví-li se však, že jsou to případnosti, neboť formálně jsou kladeny za přísudek o osobách, následuje, že na osoby božské padají případnosti. Toho opak však odvozuje mistr v přítomném skrze Augustina. — Na opak dovozuje se takto: Jestliže vztahy v božskosti nejsou věci věčné a jsou, pak jsou toliko od rozumu odvislé, nic mimo rozum v osobách nekladouce. Důsledek jest nesprávný, ježto zrození Synovo stanoví od věčnosti osobu, bytující v něm nějakým způsobem, jakým nebytuje v Otcí.

Jest věděti, že podle všech katolických doktorů vztahy jsou kladeny v božskosti, ale různým způsobem. Neboť někteří pravili, že nic nekladou ani v bytnosti, ani v osobách uvnitř, ale jsou jaksi příslušné vně pro vzájemný poměr osoby k osobě. Jiní pravili, že tyto vztahy nebo vlastnosti nejsou nic jiného, leč ty osoby, jež samy sebou se liší. Protož, jak praví, Otcetví není nic jiného, než Otec; avšak takové vztahy znamenají se v odtazitosti po způsobu důrazné mluvy, jako se říkáva „prosím tvou laskavost“ t. j. tebe laskavého. Jiní praví obecně a správně, že vztahy podle věci jsou v osobách, ježto mají tam něco, na čem se zakládají, a přece liší se od osob. Jako totiž to, že člověk jest otcem, má základ v tom člověku, a přece liší se to od člověka, tak otcetví v božskosti jest v první osobě, totiž Otcí a přece, jako vztah, liší se od té osoby nebo podkladu osobního; avšak není jeho případností, jako býti otcem připadá člověku, neboť člověk nahodile počíná býti a přestává býti otcem v daném čase, avšak první osoba božská jest od věčnosti bez začetí a přestání Otec; obdobně tedy shodují se vztahy božské se vztahy stvoření. A ježto mnohé vztahy stvoření jsou věčné, jako otcetví, synovství, musí nutně vztahy v božskosti býti netoliko pomyslné, ale věčné. A k důvodu naopak, když se dovozuje „neboť pak byly by buď podstaty nebo případnosti“ praví se, že ani to, ani ono, ale jsou osoby vztahné nebo podklady osobní.

DISTINKCE XXVII.

Zde bývá kladena otázka . . .

1. Tať jest *distinkce 27.*, v níž ukazuje se 1. podle Augustina a Hilaria, že jsou v Bohu tři vlastnosti. Neboť podle Augustina jest Otci vlastní, že zplodil Syna, Synu pak, že jest zplozen od Otce, a Duchu svatému, že vychází od obou. Ale podle Hilaria jest vlastní Otci, že jest vždy Otcem, Synu, že jest vždy Synem a Duchu svatému, že jest vždy Duchem svatým, nebo darem. Ale podle jiných jest otcetví vlastnost Otcova, synovství Synova a vycházení Ducha svatého; tytéž však vlastnosti jsou ve výrazech takových znamenány. — 2., že toto jméno Otec znamená dvě, t. podklad osobní a vztah; a podobně Syn a Duch svatý. Ale tato jména ,otcetví', ,synovství' a ,vycházení' a tato slova ,ploditi', ,plozen býti' a ,vycházeti' znamenají vztahy a ne osobní podklady. — Z toho 3. jest patrné, že když jména vztahů klademe v přísudcích, označujeme toliko znaky samy, ne osobní podklady, jako když pravíme ,Bůh zplodil', t. j. měl Syna, ,Bůh jest zplozen', t. j. má Otce, a pak všechny přísudky omezují podmět k stání za osobní podklad nebo za osobu. — 4. že třeba Otec a Syn jsou jména osob, přece jsou jiná, která se jím vyrovnají, jako Ploditel a Zplozený, Slovo, Obraz. — 5. vše, co se praví podle podstaty, nepraví se o jedné osobě bez druhé. A proto praví Augustin: „Cokoliv“ atd., t. j., cokoliv jest kladeno za přisudek samo sebou podstatně, o obou se praví; tedy ani Otec není Bůh bez Syna, ani Syn není moudrost bez Otce, pojímáme-li moudrost podstatně, ne vztažně, jako se nazývá Syn moudrostí Otce. — 6., že třebaže Bůh, světlo, moudrost a takové praví se podle podstaty, a nikdy vztažně, přece někdy pojímá se to za osoby nebo vztažná, ale ne vztažně, jako když se praví Bůh z Boha, t. j. Syn z Otce, světlo ze světla, moudrost z moudrosti, jsou přijímány v podmětu za jednu osobu a v přísudku za druhou. Ale podle jmen osob nikdy se nepraví ono o onom v témž slově, jako se nepraví Slovo ze Slova, ani Syn ze Syna, ježto takovéto jména nemohou náležeti různým osobám. — 7. se usuzuje, že jako jména podstaty činí někdy lišně vzhled jedné osoby tak někdy dvou a někdy celé Trojice. Příklad prvního: Bůh plodí; Příklad druhého: Bůh vydechuje. Příklad třetího: Bůh jest dobrý.

2. O tomto řečeném jsou tyto *verše*:

D tuto doktorové ti oba shodují se na těchže
Vlastnostech smyslem; jmě Otec pak dvě znamená vždy
A zrozený s Otcem, jestiť co do podstaty moudrost,
Avšak vztažně jen on jediný Slovo a Zplozený jest;
Týká se vždy osob, když ,světlo z světla' praví se.
Rciž, že totéž je Otec s Zrozeným, ne však přece tentýž.

3. K této a následující distinkci jest *vědět*, že Syn boží nazývá se Slovo a nazývá se Obraz, Slovo Otce a Obraz Otce, Slovo Otce,

totiž zjevující Otce a vše jiné; odtud praví Augustin v 6. kn. „O Trojici“, že toto Slovo jest umění všemohoucího Boha, plné všech pojmů živoucích. Nazývá se pak Syn boží Slovem k podobnosti slova vnitřního, k jehož úplnému pojmu sbíhá se třé. 1. jest obrácení samého rozumu k poznatelnému; 2. jest přirozené pložení podobnosti věci poznatelné; 3. jest zřízení k zjevování sebe v onom nebo sobě, jako když někdo mluví k druhému nebo k sobě. Neboť obraz věci odpočívající v paměti nezove se slovem, ale obraz, zrak v mysli utvářející, zplozený od onoho. Tak Syn boží jest vnitřní slovo mysli Boha Otce, jímž Bůh Otec rozumí všemu poznatelnému; a jest přirozeně zplozené od Otce a po třetí oznamující sebe i Otce. Otec však nenazývá se Slovem, ježto není vytvořován od někoho, a Duch svatý také nenazývá se Slovem, ježto není vytvořován od někoho, a Duch svatý také nenazývá se Slovem, ježto není vytvořován od jiného způsobem přirozeným. A proto praví obecně všichni, že Slovo nepraví se bytně, ale osobně.

Syn boží nazývá se také Obrazem, ježto jest vytvořován k nápodobě Otce. A proto praví Filosof v 6. kn. „Topik“, že obraz jest to, čeho zplození děje se nápodobou; a podle toho obraz jasně náleží jedině Synu. A tak praví se podle Augustina v textu této distinkce, že jediný Syn nazývá se obrazem. Odtud Otec není tak řečený obraz, ježto jeho zplození neděje se nápodobou, a podobně ani Duch svatý není tak obraz, ježto jeho bytí není zplozením. A proto při obrazu vyžaduje se tří věcí, t. vztahu — a tak syn jest obrazem otce, ježto vztahuje se k otci; 2. vyžaduje se podobnosti — a tak Syn boží jest podoben Otci; 3. vyžaduje se nápodoby — a tak Syn jest obrazem Otce, ježto vydává Ducha svatého jako i Otec. — I jest patrné z řečeného, že vlastně i Slovo praví se osobně i Obraz.

4. Běře se zde v pochybnost, zda Slovo v božskosti praví se přeneseně nebo vlastně. I zdálo by se, že jediné přeneseně, protože jako slovo myšlené, vyslovené nebo napsané jest v rozumu, jako myšlené a ve smyslu, jako vyslovené nebo napsané, tak jaksi slovo Boha Otce jest v srdci Otce od věčnosti skryto a konečně vynesením zjeveno podle slov žalmu: „Vyneslo“ atd., aby také bylo smyslem poznáno v člověčenství. Ale naproti tomu se zdá, že Slovo v božskosti jest slovo vlastně, ježto jest slovo, které ani nezačíná, ani nepřestává byti proneseno. — Zde se praví, že slovo jak záleží v rozumu, praví se vlastně o Synu a dříve, než o jiných; ale slovo čitelné, jako vyslovené nebo napsané, nazývá se slovem přeneseně.

DISTINKCE XXVIII.

Mimo to dlužno . . .

1. Tato jest *distinkce* 28., jejíž úhrn jest tento: 1. stojí tu, že nezplozený praví se toliko o Otci vztážně, a že jiný jest znak nezplozený, jiný ploditel; 2. stojí tu, že Duch svatý nazývá se ‚nezplozený‘, ale nenazývá se vlastně nezplozený, ježto nezplozený praví se podle znaku nezroditelnosti a původu; a 3. že Ambrož nechťel užívati tohoto slova ‚zplozený‘ k vůli Arrianským kacířům.

2. A k tomu jsou tyto *verse*:

E však i ‚nezplozeným‘ jediného jen Otce nazývám,
 ‚Ne, zplozeným‘ lze však jmenovat’ Ducha dobrotivého.
 Leč slova ‚nezplozený‘ sám Ambrož nechce užívat.

3. A 4. vedla již řečeného zde stojí, že jako různé jest ‚nezplozené‘ a ‚zplozené‘, tak různé jest býti Otcem, býti Synem a býti Duchem svatým, ježto jiným znakem jest Otec Otcem, totiž otcetvím, a jiným Syn (Synem), totiž synovstvím atd. — A 5. důsledně zde stojí, že jiné jest to, čím Otec jest, a jiné, čím Syn jest; přece však Otec není jiné, než Syn, aniž Syn jest jiné, než Otec. A proto totéž jest Otce a Syn, ale není totéž býti Otcem a Synem. — 6. stojí tu, že jako Syn jediný nazývá se Slovo a Obraz, tak jediný nazývá se ‚zrozená‘ nebo ‚zplozená moudrost‘. A zrozená moudrost pojímá se zde za podklad osobní, ne za bytnost. — A naposled tu stojí, že třebaže obraz praví se vztážně, jako Syn, přece někdy činí vhléd bytnosti, a pak praví se k sobě, t. j. naprostě, a ne vztážně.

4. A proto tážeme se zde, zda obraz praví se v božskosti b y t n ě. I zdálo by se, že nikoli. Neboť z pojmu obrazu jest, aby se vztahoval věčně k druhému, jak bylo řečeno v předcházející distinkci. Ale bytnost božská nevztahuje se věčně ani k osobám, ani k stvořením, ani k sobě samé, ani k jinému, co není: tedy bytnost božská není obraz. Dále: obraz jest obraz něčeho zobrazeného a z pojmu obrazu jest, aby bylo mu příkladem to, čeho jest obrazem, a ježto bytnost božská není obrazem úplně ničeho, protože není jí nic příkladem, tedy nenazývá se bytně obrazem. — Naopak zdá se býti mistr, uváděje v textu Augustina.

Zde jest p o z n a m e n a t i, že ‚obraz‘ vlastně proto tak se jmenuje, že jak bylo řečeno v distinkci předcházející, jest vytvořován k nápodobě druhého; a tak drží se toliko osobně a přísluší toliko Synu. Jiným způsobem obraz nazývá se obecně, t. to, v čem něco se napodobuje, a jako takový jest držen bytně a náleží bytnosti božské, ježto v ní osoby se napodobují. 3. způsobem nazývá se obrazem to, k jehož nápodobě něco jest vytvořováno, a tak drží se to bytně i osobně zároveň podle jednoty bytnosti a trojice osob, k jichž obrazu jest člověk učiněn podle slov 1. kap. knihy ‚Genesis‘: „učinme člověka“ atd., t. aby jako my jsme jedno v bytnosti a tři v osobách, tak člověk vnitřní byl učiněn

jedno v bytí a tři moci. A proto vlastněji nazývá se člověk vnitřní obrazem nejsvětější Trojice, ježto učiněn jest obrazem Trojice, než se nazývá obrazem Trojice sama. Neboť obraz, jak řečeno, předpokládá druhé, od něhož se děje a k jehož příkladu se děje. I jest patrné, že jest otázka správná.

K důvodům se praví, že všechny dovozují o obraze, jak se pojímá vlastně, a ne o tom, v němž něco se napodobuje, a k němuž jiné učiněno jest. Odtud v onom výroku svaté Trojice „učiníme člověka k obrazu a podobnosti svému“ chce, jak známo, svatá Trojice dáti na rozum, že člověk jest obrazem Trojice a ne že Trojice jest obrazem člověka, ježto člověk jest učiněn k podobě Trojice a ne Trojice k podobě člověka.

5. Běře se 2. v pochybnost, zda jediný Otec nazývá se nezplozený. K tomu jest poznamenati, že sl. „nezplozený“ pro zápor, jež uzavírá, může býti pojímáno prostě záporně, tak že by takto bylo vyjádřeno: „nezplozený jest, co žádným způsobem není od jiného“. 2., že se pojímá neukončivě tak, že klade bytí, ale zamítá význam svého kladu, tak že by se vyjádřilo takto: „nezplozený, t. j. co jest, nikoli však zplozením od jiného“, a pak znamená spolu osobu a značí nemění zplozeného ve vlastním smyslu. A tímto způsobem náleží Otci a Duchu svatému, z nichž oba jsou osoba nezplozená; avšak bytnost božská nezove se se takto nezplozená, ježto není formálně osoba. 3. způsobem nezplozené znamená nemění podle rodu zplozeného nejobecněji vzatého; a pak nezplozený jest totéž, co existující uvnitř, nevytvořený. A tímto způsobem jest pojímáno od svatých a náleží toliko Otci, ježto toliko Otec jest osoba, která není od jiné. I jest patrné, že v tomto smyslu jest otázka správná a nikoli v prvních smyslech významu. A zde praví Augustin v 15. knize „O Trojici“, kap. 26.: „Jediný Otec“ atd. A poznamenáme-li, že zplozené všeobecně řečené jest všechno, co jest od jiného, ale zplozené vlastně řečené jest to, co jest zplozením od jiného, pak 1. způsobem Duch svatý jest zplozený, 2. způsobem nikoli, ale toliko Syn. Opačným způsobem nezplozené všeobecně řečené jest to, co jest a není od jiného, a tak Otec jest vlastně nezplozený; 2. způsobem vlastně, jak zamítá vlastně zplozený, t. j. zplození trpné; tak jest nezplozený Otec a jest nezplozený Duch svatý, a platí to tolik, jako ne Syn, jak praví Augustin. A nenásleduje z toho že nezplozený nemá se klásti jako znak vlastní Otci pro zápor který uzavírá.

DISTINKCE XXIX.

A mimo to jiné jméno znamenající . . .

1. *Distinkce 29.*, v níž nejprve stojí, že mimo jména vyjadřující vztah, o nichž již promluveno, jest toto jméno počátek, které vyjadřuje vztah. Neboť počátek praví se vždy k něčemu, totiž k počatému; odtud všeliký počátek jest počátek počatého. A proto každá osoba jest počátek všech stvoření, Otec jest počátek Syna a Ducha svatého, Syn

počátek Ducha svatého a Duch svatý počátek všelikého stvoření. 2. stojí tu, že Otec a Syn jsou jeden počátek. 3., že Otec a Syn jsou od věčnosti počátek, ale Duch svatý, třebaže od věčnosti jest, přece není od věčnosti počátek, ježto jest počátek jedině stvoření. A přece tito tři jsou ne tři, ale jeden počátek. 4. stojí tu, že Otec a Syn tímž vztahem nazývají se počátkem Ducha svatého, jemuž však není přiloženo jméno.

2. O tom jsou tyto *verše* :

F Bůh tento trojí jediný stvoření je počátek ;
Jest počátek Otec Zrozeného, Ducha však oba jsou.
Jednou vlastností jediný jsou tato počátek.

3. Při této distinkci se tážeme, zda jedna osoba božská jest počátek druhé osoby. A zdálo by se, že nikoli, protože kdyby tomu bylo tak, pak byla by i příčinou druhé osoby. Závěrek platí na základě 2. kn. „Metafysiky“, kde se praví: „Počátek jest vždy příčina pozdějšího“, a důsledek zdá se býti falešný, ježto kdyby jedna osoba byla příčinou druhé, pak byla by dřívější druhé osoby, což zdá se býti proti slovům Athanasiovým: „v této Trojici nic není dřívějšího“. — Naopak jest Augustin a Mistr doslovně.

Zde jest 1. *vědět* podle Pařížského, že „všichni společně praví“ atd. ; 2., že „všeliká příčina“ atd. ; a podle tohoto výroku všeliká příčina jest počátek a ne obráceně. Ale ježto, jak myslím, počátek podle výměru jest to, od čeho počaté má bytí, a podobně příčina podle výměru jest to, od čeho má býti zpříčiněné, zdá se následovati, že všeliký počátek jest příčina a všeliká příčina jest počátek. A jako v božskosti jest jedna osoba počátek druhé, tak i příčina. A k tomu praví Augustin v 18. z 83. otázek : „Bůh jest příčina všech věcí, které jsou.“ avšak kdo jest příčina všech věcí, jest i své moudrosti příčina, a Bůh nikdy nebyl bez své moudrosti, tedy věčné moudrosti jest věčná příčina. A ve spise „O otázkách starého a nového zákona“ klade, že Syn jest od Otce rozdílný příčiností nebo stupněm. Dále Jan Zlatoústý ve výkladu na text „Na počátku bylo Slovo“ praví, že Otec předchází Slovo ne přirozeností, ale příčinou. Tito svatí rozuměli, že příčina jest to, čím má zpříčiněné bytí, a ježto Syn má bytí od Otce, následuje, že Otec jest příčina Syna, jako jest i jeho počátek. Ale jako není počátek vnější počínající z vnějšku, tak není ani příčina z vnějšku zpříčiňující. O tomto bylo pověděno výše při distinkci deváté. I jest patrné, že otázka jest správná. A připouští se důvod, ale popírá se nesprávnost důsledku. A proto příliš zužují toto jméno příčina, říkajíce, že příčina jest jedině bytně rozdílných, tak totiž, že všeliká příčina jest bytně rozdílna od svého zpříčiněného. Kterak, ptám se, bylo by samo sebou nadřazené příčinou svého sebou samým podřazeného, kdyby tomu bylo tak? neboť všechno takové jest téže bytnosti s tímž, a nikdo z filosofů nepopírá, že rod podstaty, to jest sama podstata, není příčinou všech jedinců sebou samými pod ní existujících, ježto jest věc jim vnitřní, bez níž není možno, aby něco z nich bylo. Jest tedy patrné, že Au-

gustin, Zlatoústý a jiní svatí, pravíce, že v božskosti jest příčina vzhledem k druhé osobě, nepřijímají příčinu bytně rozdílnou, ježto žádná osoba božská není od jiné bytně rozdílná, ale praví, že jest příčina, jíž má zpříčiněné bytí. A jiní popírajíce, že jest příčina v božskosti přijímají příčinu bytně rozdílnou a podle onoho zúžení také dobře praví a zakládají se na onom výměru příčiny: Příčina jest to, jehož bytí následuje jiné. Ale z tohoto zúžení beze vší pochyby následuje, že nic nadřazeného není účinkující, formální nebo účelná příčina svého podřazeného; a podobně nic podřazeného nebude příčina svého nadřazeného: kde tedy bude bytný pořádek věcí všehomíra?

4. Zdali počátek praví se jednoznačně o Bohu, vzhledem k osobě božské, a vzhledem k stvoření? Praví se, že nikoli, nýbrž obdobně. Neboť býti od jiného jest společné osobě božské i stvoření; ale jiným způsobem osoba božská jest od jiné osoby, a jiným způsobem stvoření, ježto od věčnosti bez učinění jest Syn od Otce a Duch svatý od obou. Ale všeliké stvoření jest od Boha časně s učiněním; jest tedy Bůh počátek účinnový, t. j. na venek činící, stvoření, ale ne tak božské osoby. A tento způsob pravení vrací se k dřívější otázce.

DISTINKCE XXX.

Jsou pak některá . . .

1. *Distinkce 30.*, v níž předně stojí, že některá jména praví se vztažně o Bohu, která mu časově náleží bez jeho proměny, jako „stvořitel“, „pán“, „útočiště“, „dárce“ a taková; 2. že když Bůh počíná býti praven vztažně, jak dříve praven nebyl, toto není podle připadnosti Boha tak, že by mu něco připadlo, ale podle připadnosti stvoření, k němuž praví se vztažně, ježto stvoření napodobí ne-Bůh; 3. že Duch svatý jest dar a dárce; a třebaže dar praví se vztažně k dávajícímu, přece Duch svatý k sobě samému nevztahuje se věčně, ale toliko podle názvu nebo podle pojmu, což není nenáležitě, jako vztahem totožnosti, když se praví totéž témuž totéž.

2. O tom jsou tyto *verše*:

G Bůh jesti, jemuž časově vztažně slova jistá
Patri, avšak jemuž odtud přec nepřipadá nic,
Nýbrž jen stvořením, jež vztah takovýto měnívá.
Tak jest Duch dárce, nemění se on avšak beroucí.

3. Zde se tážeme, *zda všecko, co praví se o Bohu časově, praví se vztažně*. I zdálo by se, že ano. Neboť kdyby pravidlo se o Bohu časově něco naprostého, pak by to bylo s Bohem sjednoceno časně a ne jinak, leč složením, a následovně Bůh přišel by v složení. Důsledek jest nesprávný, tedy i otázka. Dále: Bůh by takového naprostého napřed neměl, a potom by to přijal a tak byl by dokonalejší, než dříve; důsledek jest opět nesprávný, tedy otázka správná. — Naopak takto: Člověk praví se správně o Bohu časově a nepraví se to

vztážně o Bohu, protože by byl naprostá podstata; tedy něco se praví o Bohu časově, co nepraví se o něm vztážně. Závěrek zdá se býti znám a návěst vyšší známa jest z písma a nižší vyznává celá filozofie: jest tedy otázka nesprávná.

K otázce jest *věděti*, jak chce naznačiti Pařížský ve „Spise“ a Petr z Tarantasie v kvest. 1., že něco bývá o něčem kladeno za přísudek čtvermo: 1. bytností, jako se klade za přísudek výměr o svém vyměřeném a každá část bytného výměru, jako „člověk jest živočich rozumný, smrtelný“, „člověk jest živočich“, „člověk jest rozumný“ a „člověk jest smrtelný“, jest-li smrtelný bytný rozdíl člověka. 2. způsobem klade se něco za přísudek o jiném úvisností, a to vzhledem k případnostem naprostým, jako „člověk jest bílý“, „člověk jest koliký“. 3. příčinou, jako „den jest pohyb slunce nad polokoulí nebes“, (t. j. den jest zpříčiňován od pohybujícího se slunce a od pohybu slunce nad polokoulí nebes). Podobně když se praví: „Kristus jest vykoupení naše“, t. j. Kristus zpříčiňuje vykoupení naše. A toto třetí kladení přísudku mění se podle všech rodů příčin. 4. klade se něco za přísudek o druhém podle vztahu, nebo poměru, jako praví-li se „tento jest pravý vzhledem k onomu“. Prvním způsobem neklade se nic o Bohu za přísudek časově, ježto nemůže mu býti bytným nic, co klade se časově za přísudek. Podobně 2. způsobem nemůže se nic klásti o Bohu za přísudek, leč prostřednictvím přijaté přirozenosti; neboť nemůže se správně říci „Bůh bílý“, „koliký“, „veliký“, „zkalený případně“, leč proto, že přijatá přirozenost byla takto změněna. Ale 3. způsobem mnoho klade se za přísudek o Bohu. A proto Zlatoústý praví v Homilii: „Bůh jest vše dobré“, což dlužno rozuměti v kladení přísudku podle příčiny účinkující vzhledem k stvoření, ježto Bůh účinkuje všechno dobré stvořené, a naopak z výroků svatých se připouští, že všechno dobré jest Bůh v kladení přísudku podle příčiny účelné, ježto on jest účel všeho dobrého stvořeného. A podobně „Bůh jest naše blaženost“ a tak mnohé. Neboť v písmech se praví „naděje naše“, „spasení naše“, „síla naše“, „trpělivost naše“. 4. způsobem mnoho klade se o Bohu časově za přísudek, jako „stvořitel“, „pán“, „útočiště“, „dárce“, kteráž značí božskou bytnost a každou osobu a znamenají účín ve stvoření a poměr, čili vztah, v Bohu podle umu.

4. Jest také *poznámenati*, že jména, jež se praví časově o Bohu, jsou trojí: některá totiž náležejí celé Trojici, jako „Pán“, „stvořitel“, „útočiště“, „dárce“, „Spasitel“, „činitel“ a taková; některá však dvěma osobám, jako „poslaný“, „daný“ a taková; některá toliko jedné osobě, jako „vtělený“, „bičovaný“, „zlořečený“ a taková. — Po těchto poznámenáních budiž ú s u d e k tento: Některá praví se o Bohu časově. Dokazuje se: Bůh nazývá se „člověk“, „činitel“, „stvořitel“ atd., a nikoli od věčnosti nepraví se správně, že jest „člověk“, „činitel“, „stvořitel“; tedy časově: jest tedy úsudek správný. Potvrzuje se. Stvoření má vztah k stvořiteli a ne od věčnosti, poněvadž nebylo od věčnosti stvoření, jako takové, tedy časově. Závěrek jest znám, vyšší návěst zdá se býti ověřena z toho, že všeliký vztah podle konu vyžaduje v konu

bytu dvě krajnosti. A proto Bůh, jako stvořitel, nemůže se vztahovati k stvoření, jako činný počátek, leč když stvoření činně existuje.

Důsledek: některá praví se o Bohu podle případnosti. Jest patrné, že se praví časově; praví se však podle případnosti, ne proto, že něco připadá Bohu věčně, ale proto, že připadá stvořením, a tak praví se po případě, ježto jinak praví se o Bohu.

5. *Úsudek 2.:* některá praví se o Bohu časově, která se nepraví vztažně. Dokazuje se. ‚Člověk‘, ‚trpěl‘, ‚umřel‘, ‚byl oslaven‘, praví se o Bohu, a ne vztažně: jest tedy úsudek správný. První část vysvětluje víru, a 2. jest patrna, ježto člověk jest naprosté, a podobně i ostatní: jest tedy úsudek správný.

Důsledek: otázka, jak se předkládá, jest nesprávná.

K prvnímu důvodu se připouští 1. část a popírá se 2. K druhému důvodu popírá se závěrek.

Z n a m e n í jako pravidlo, že vše, co se praví o Bohu pro stvoření, vše takové praví se o Bohu časově. 2., že vše takové praví se o Bohu podle případnosti. Ale všimni si, že něco praví se podle případnosti trojako: jedním způsobem, že případnost, podle toho jak protikladem spolu se liší od podstaty, praví se o někom správně, jako ‚člověk jest bílý‘, ‚člověk jest koliký‘, ‚konající‘, ‚trpící‘, a tak jiné přísudky: a takto nic nepraví se o Bohu, jako Bůh, podle případnosti. — 2. způsobem praví se po případě, co náleží někomu skrze jiné nebo skrze druhé, podle toho, jak jest to protikladem samo sebou, jako bílý vzdělává po případě: a tak všecko, co praví se o Bohu prostřednictvím přijaté přirozenosti, praví se po případě, jako ‚Bůh trpí‘, ‚Bůh kráčí‘ a tak jiné. — 3. způsobem praví se po případě, dle toho, jak jest to protikladem proti vždy a nutně; jako bytí praví se o stvoření po případě, ježto neexistovalo vždy a ne prostě nutně, jako Bůh. A tímto způsobem všecko, co praví se o Bohu časově, praví se o něm dle případnosti, nebo po případě, aneb případně.

DISTINKCE XXXI.

Mimo to nutno uvážit...

1. *Distinkce 31.*, v níž stojí předně, že nic nenazývá se sobě samému podobným nebo rovným. A tři osoby božské nazývají se rovné navzájem a podobné vztažně; přece však rovnost nebo podobnost není vztahem nebo znakem. 2. že Otec, Syn a Duch svatý jsou si rovni pro nejvyšší prostotu bytnosti a pro jednotu, a ne podle vztahu. 3. že některým se zdá, že jménem rovnosti nebo podobnosti neklade se nic, ale vzdaluje tak, že Otec nepraví se rovným Synu, protože není ani větší ani menší, a to pro jednotu bytnosti. Podobně praví se podobným, ježto není v ničem nepodobný, a to pro prostotu bytnosti. A v tomhle mistr se neдрží; přece však mistr praví umírněně řka „zdá se některým“. — 4. stojí tu, že Hilarius přivlastnil věčnost Otci, řka, že věčnost jest v Otci. To pak vykládá Augustin praví, že proto, že Otec nemá

Otce, z něhož by byl, a že věčnost nemá počátku; proto přivlastnil věčnost Otcí, který není od jiného; 2. sličnost přivlastňuje obrazu, t. j. Synu, řka, že sličnost jest v obraze, t. j. kráse, v Synu, jenž jest sličný podobou nad syny lidské, v němž se obráží krása všech idejí; 3. Hilarius přivlastňuje užívání Duchu svatému, řka, že užívání jest v daru, t. j. v Duchu svatém; ježto Duch svatý jest soujem Otce a Obrazu, t. j. Syna, kterýž není bez používání, bez radosti a lásky. Ono tedy milování, potěšení, štěstí nebo blaženost jest nazváno užíváním. — 5. stojí tu, že Syn se vyrovná Otcí, nikoli však Otec Synu, třebaže mu jest roveň, protože Syn má to, že jest Otcí roveň od Otce; ale že Otec jest roveň Synu, to nemá od Syna. — 6. stojí tu, že věčnost, sličnost nebo krása, blaženost, štěstí nebo potěšení neliší vlastností osob, ale ukazují osobní podklady. — 7. stojí tu, že podle Augustina jest v Otcí jednota, v Synu rovnost a v Duchu svatém shoda obou. — 8. stojí tu, že Otec, Syn a Duch svatý jsou jedno a jeden Bůh, ale ne jeden v osobě. — A 9. stojí tu, že Pravda řkouc „já a Otec jedno jsme“ vylučuje dvě kacířství: neboť řkouc jedno vylučuje kacířství Arriovo, který nechťel (připustiti), že jsou tři osoby téže podstaty nebo bytnosti, a v tom, že praví „jsme“, vylučuje kacířství Sabelliovo, který kladl toliko Trojici jmen bez podstaty osob.

2. A vzhledem k některým právě řečeným věcem jsou tyto *verše*:

H pak podstata Otcí činí rovným Zrozeného;
Tré pak liše hlubokým stává se Hilarius arci.
Augustin toto pak sám odhaluje klade tré též,
dávaje počtu kořen, ba stejně dávaje rovnost,
A řka, že Duch soujem jest Otce i též Zrozeného.

3. Zde se tážeme, *zda rovnost klade něco v božskosti*. I dovozuje se, že ano. Neboť rovnost klade něco ve stvořeních, jak jest patrné podle všech filosofů; a rovnost jest v božskosti, jak vyznává víra katolická, tedy jest dokonaleji v božskosti než ve stvořeních. Ale existujíc dokonale ve stvořeních klade něco: tedy existujíc dokonaleji v božskosti klade něco. Závěrek platí od nižšího k vyššímu. I táži se, proč by víra měla za předmět, jež nutno věriti, rovnost božských osob, kdyby rovnost něčeho nekladla. — Naopak zdá se býti mistr, právě „některým se zdá“ atd.

Zde jest *poznámenatí*, že v rovnosti, jakož i v podobnosti tré jest uvažováno, 1. základ rovnosti, t. kolikost, jako základ podobnosti jakost; 2. krajnosti, a 3. poměr vztažný. Ježto tedy rovnost neznačí hlavně a prvotně svůj základ, t. kolikost, ani některou z krajností, zbývá, že znamená poměr vztažný a druhé dvě nepřímé. Ale ježto bližší základ rovnosti jest jednota kolikosti, protože rovnost jest táž kolikost dvou, dle 5. kn. „Metafysiky“, kterouž jednotu kolikosti následuje poměr nebo vztah, který rovností formálně jest vyjadřován, jest zřejmo, že rovnost v božskosti má jednotu kolikosti, ne velké hmotou nebo kategorické, za věčný základ a tak rovnost v božskosti

klade něco věčného, totiž jednu kolikost, jež jest bytnost Otce a Syna. Ale vzhledem k poměru nebo vztahu, rovnost neklade v Bohu nic věčného spolulišného od bytnosti a osob podle obecné domněnky, ale toliko vztah umu, který se zakládá v Bohu, t. na jednotě bytnosti a na krajnostech, t. osobách božských, jež jsou od věčnosti rovny. K důvodu naopak se praví, že mistr má v úmyslu, že jménem rovnosti nebo podobnosti neklade se nic věčného v božskosti spolulišného od bytnosti a osob, jak bylo řečeno.

DISTINKCE XXXII.

Zde počíná se otázka . . .

1. *Distinkce 32.*, v níž stojí předně, že Duch svatý jest láska, již se milují Otec a Syn a zachovávají jednotu; 2. že Syn nazývá se moudrostí Otce, ježto jest moudrost zplozená z moudrosti, t. j. z Otce, a Otec jest moudrý, ne moudrost zplozená; 3. že ačkoliv Otec jest Bůh nezplozený a Syn Bůh zplozený, a Bůh nezplozený není Bůh zplozený, přece není něco jiného Bůh nezplozený a něco jiného Bůh zplozený, aniž je jiný Bůh nezplozený a jiný zplozený; ale týž Bůh a jeden Bůh. Tak také moudrost zplozená není moudrost nezplozená, ale jiná jest moudrost zplozená, jiná nezplozená, přece však ne dvě moudrosti, ale jedna moudrost; 4. že jako praví někteří „Syn koná sám sebou, ne sám od sebe“, tak má býti zván Syn moudrým sám sebou, ale ne sám od sebe; podobně má býti zván Bůh sám sebou, ale ne sám od sebe, nebo sám ze sebe; 5. že toliko jedna jest moudrost Otcova, ale nepraví se jedním způsobem. Neboť moudrost Otcova nazývá se zplozenou, ježto ji zplodil, a moudrost Otcova jiným způsobem nazývá se ta, již jest moudrý; avšak jedna moudrost jest, jež jest společná třem osobám; 6. že milování, jež jest Otec, Syn a Duch svatý, jest bytnost božskosti, a přece Duch svatý jest milování, které není ani Otec ani Syn; a přece nejsou proto dvě milování v Trojici. Naposled stojí tu, že Otec a Syn milují se milováním, jež jest Duch svatý, a ne toliko tím, ale Otec miluje Syna sám sebou, t. j. tím milováním, jež jest Otec sám. A podobně Syn miluje Otce sám sebou, t. j. tím milováním, jež jest on sám.

2. Vzhledem k některým z těchto věcí jsou tyto *verše*:

I jest nad smysl náš, to že Duch jest Otcova láska.
Moudrosti zplozenou ni není ten Otec, ni nemá jí
Od sebe sám, ni sebou; Zrozený však má ji a jesti
Otcova moudrost jen jediná, ta však nepraví se
Jedním způsobem, as jako nejvyšší milování.

3. Zde se tážeme, *zda Otec a Syn milují se Duchem svatým*. Pominuvše domněnky musíme říci, že tato otázka jest správná, podle Huga od svatého Viktora potud, že instrumentál „Duchem svatým“ nedrží se v poměru příčiny formální, čehož důvod jest, že všeliká

forma jest pojmenováním toho, o čem se praví; a Duch svatý není pojmenováním Otce a Syna. Dále forma má vztah počátku, jehož jest formou, ale Duch svatý nemá vztah počátku k Otci a Synu. Sestavuje se tedy v poměru účín formální, jako když se praví: ‚ohněn otepluje oteplováním‘ tak, že jest smysl: ‚milují se Duchem svatým‘, t. j. vydechují lásku, jež jest Duch svatý, jímž se milují. A v tematě účín pojímá se široce za vše to, co jest od počátku, a formálně za všechno to, co pojmenuje.

K vysvětlení toho jest dále *věděti*, že jsou některé formy, které jsou v něčem způsobem jiného v něčem existujícího a ne pojmenují, leč to, v čem jsou, jako kolikost, jakost, bělost, černost, spravedlnost a taková; některé však způsobem vycházejícího od jiného, jako činnost, oteplování, udeření a taková. Příklad pro obě: teplota jest v ohni 1. způsobem, oteplování však druhým způsobem; oheň jest tedy teplý teplotou a otepluje teplotou a tu instrumentál ‚teplotou‘ jest držen v poměru příčiny formální; a oheň otepluje oteplováním, tu ‚oteplováním‘ drženo jest v poměru účínu. Koná tedy něco třemi způsoby, t. formou, jako oheň otepluje teplotou nebo teplem, 2. činností, jako oheň otepluje oteplováním, 3. něčím vytvořeným činností, jako oheň otepluje uhlím neb plamenem. Jako se praví, že duše miluje vůlí, jako formou, milováním, jako činností, a láskou vytvořenou, tak jest správné tvrzení, že Otec a Syn milují se Duchem svatým, ježto on jest láska od nich vytvořená, jíž se milují.

Odtud jest 3. věděti, že nesnáz činí v této otázce toto: ježto Otec a Syn nerozumí se Duchem svatým, aniž jsou Duchem svatým, kterak tedy milují se Duchem svatým? Tu jest *věděti*, že rozuměti bere se o božskosti vždy bytně, milovati však někdy bytně, někdy znakově, jak dává mistr na rozum na konci této distinkce, řka, že Otec, Syn a Duch svatý a tak bytnost božskosti jsou totéž nejvyšší milování, kde pojímá to, jak známo, bytně, a praví, že Duch svatý jest milování, které není ani Otec ani Syn, kdež známo, že pojímá to znakově, a tak nedostatek výrazu činí nesnáz. Ježto tedy jest dvojí milování v Bohu, t. bytné a znakové nebo osobní, povstává častěji nesnáz. Odtud následuje-li, *zda-li Otec miluje se Duchem svatým*, praví se, že ano; ne milováním bytným, ale milováním osobním, ježto milovati znakově jest vydechovati Ducha svatého nebo lásku, jež jest Duch svatý. A ježto tyto věci jsou nesnadné, postačí pro přítomnost otázka.

DISTINKCE XXXIII.

Po řečeném jest . . .

1. *Distinkce 33.*, v níž mistr navzájem porovnává ‚bytnost‘, ‚osoby‘ a ‚vlastnosti‘. A 1. klade, že vlastnosti osob liší a určují osoby a jsou v osobách a v bytnosti; a jsou tato bytnost a osoby tak, že oteví jest Otec a bytnost božská. Důvod, protože Bůh je všechno to, co má, vyjma

to, k čemu praví se vztažně, jako Otec má Syna, avšak není Syn. 2. klade mistr, že vlastnosti jinak jsou v osobách, jinak v bytnosti božské, ježto bytnost neurčují, ale osoby určují a liší. 3., že Otec vlastností plození, totiž otcetvím, jest Otec, avšak není Božstvím bez božské bytnosti Otec — a přece otcetví jest Bůh nebo božská bytnost. A podobně o Synu, vzhledem k synovství, a o Duchu svatém, vzhledem k vycházení, jest to rozuměti. 4., že právě řečené vystupuje nad vhléd lidský.

2. Odtud verše :

K rci, vlastnosti v osobách že jsou a to tak, že
Jsou osoby, však též spolu nejvyšší ona bytnost:
Avšak jak toto jest, to všechněch nad smysly sáhá.

3. Zde se tážeme, *zda vlastnosti v božskosti jsou věčně totéž s bytností a osobami*. Zdálo by se, že nikoli, ježto by následovalo, že otcetví bylo by synovství, a tak Otec byl by Syn. Důsledek jest nesprávný, a tak i otázka. Závěrek se dokazuje: Neboť jest-li otcetví bytnost božská, a synovství jest táž bytnost božská, pak následuje, že synovství jest otcetví. 2. následuje, že Otec Božstvím byl by Otec. Důsledek jest opět nesprávný podle mistra, ale závěrek se dokazuje. Otec jest otcetvím Otec, jak praví mistr, tedy Otec Božstvím jest Otec. Závěrek platí od téhož k témuž, nebo od podrázeného k jeho nadřazenému. — Naopak jest mistr, pravě, že vlastnosti jsou osoby a bytnost božská tak, že otcetví jest Otec a bytnost; podobně synovství jest Syn a bytnost božská.

K otázce jest předně *věděti*, že Porretanus řekl, že vlastnosti nejsou bytnost božská, ani také osoby; jest patrné, že otcetví nebylo by Otec ani bytnost božská; jako otcetví N. N. není ani N. N., ani druh lidský. Ale potom na koncili Remešském odvolal. Jiná domněnka pravila, že vlastnosti v božskosti jsou bytnost božská a osoby, věci a pojmem. A proto položila v božskosti toliko bytnost a osoby, a když se pravilo otcetví, pravila, že se klade odtazité za srostité. A ježto žádná z těchto domněnek není správná, proto nutno položiti střed, t. aby vlastnosti byly bytnost a osoby věčně, ale byly rozdílny od bytnosti a osob formálně. A proto jak Aristoteles dotýká se domněnky starých o všeobecných pravě, že někteří pravili, že všeobecné a zvláštní jsou úplně totéž, a že není jedno od druhého rozdílné ani věci ani pojmem, někteří však, že jsou rozdílny bytně a podle pojmu, kteréžto domněnky obě jsou nesprávné; ale třetí střední, jež dí, že všeobecné a jeho zvláštní jsou totéž bytně a jsou rozdílny pojmem nebo formálně. Neboť totéž jsou člověk druhový a N. N., totiž táž bytnost, ale jiný jest pojem člověka druhového, totiž schopnost býti přísudkem o mnohých, jiný však je pojem N. N., totiž jedinečnost. Tak v thematicu jsou tatáž bytnost božská, Otec a otcetví, ale jiný jest pojem bytnosti, totiž sdílitelnost tří osob, jiný pojem Otce, totiž lišiti se a ploditi, jiný pojem otcetví, totiž lišiti. I jest patrné, že otázka jest v tomto smyslu správná.

K důvodu popírá se první závěrek a následovně popírá se důkaz jeho, ježto prostřední jest společné oběma krajním. K druhému popírá se tedy závěrek k důkazu: „Otec otectvím jest Otec, tedy Otec božstvím jest Otec“ popírá se závěrek. A když se praví od téhož k témuž, připouští se: „tedy závěrek dobrý“ popírá se důvod. Neboť se dovozuje od podrázeného k jeho nadřazenému, kteréžto podrázené jest vlastnější způsob podmětu, totiž vlastnost, a následovně důvod neplatí.

DISTINKCE XXXIV.

K předem řečenému . . .

1. *Distinkce 34.*, v níž stojí 1., že tři osoby liší se vlastnostmi, avšak jsou jedno v bytnosti; 2., že když se praví Syn jest, co Otec jest, má se to rozuměti podle bytnosti a ne podle osobnosti; 3., že užívání svátých připustilo toto rčení „jedna bytnost jest tři osoby“, „tři osoby jsou jedné bytnosti“, nepřipustilo však toto „jeden Bůh jest tři osoby“, „nebo tři osoby jsou jednoho Boha“, aby v prvním se nemyslilo, že Bůh jest stvořitel osob a v druhém aby se nemyslilo, že osoby jsou věci vešlé v držení Boha; 4. stojí tu, že jako bytnost praví se o Bohu podle podstaty, tak moc, moudrost a dobrota, a co se praví o Bohu podle podstaty, praví se zároveň o všech osobách a jednotlivě o každé. Z toho jest patrné, že v Trojici jest nejvyšší dokonalost, ježto není v ní jiné moc, jiné moudrost, jiné dobrota; 5. stojí tu, že třebaže v Bohu jest úplně totéž moc, moudrost a dobrota, přece Otci přivlastňuje se moc, aby nebyl pokládán jako při stvořeních Otec za bezmocného, Synu přivlastňuje se moudrost, aby nebyl pokládán za méně moudrého, Duchu svatému přivlastňuje se dobrota, aby nebyl pokládán za zpupného; 6. stojí tu, že tomuto slovíčku „homousion“ nemáme se vyhýbat, a že platí tolik jako soupodstatný, nebo téže podstaty. A proto Syn nazývá se „homousion“ s Otcem, t. j. jedné a téže podstaty s Otcem. Naposled stojí tu, že jména řečená přeneseně o Bohu, jako zrcadlo, lesk, znamení, podoba a taková jsou pravena z důvodu nějaké podobnosti pro kterouž podobnost dlužno bráti vhléd katolický.

2. K některému právě řečenému jsou tyto *verše*:

L s doplňkem dí, co praví tu Hilarius doktor:
Já tvrdím, že není jediný Bůh nikdy osob tři;
Moc nepodobná učí, Otce všemu co stvořené jest,
Dobrota pak Ducha zas, tak též moudrost zrozeného.
Slovci homousion pak nutno není se vyhýbat.

3. Zde běře se v pochybnost, *zda náležitě se připouští* „Tři osoby jsou jedné bytnosti“. Zdálo by se, že nikoli. Neboť podle Filosofo v 1. kn. „Ethiky“ se praví: „týž jest“ atd.; ale nedobře se praví, že jsou tři osoby bytnosti; tedy také nedobře se praví, že jsou tři osoby

jedné bytnosti. Závěrek zdá se platiti od obratitelného k obratitelnému. — Naopak jest mistr doslovně.

Jest říci, že otázka jest správná a vazba jest podle poměru příčiny formální. V Bohu totiž vzhledem k tomu, co v něm jest, nenalézá se, leč poměr příčiny formální a účinkující, pojmáme-li široce příčinu formální a účinkující, jak svrchu řečeno jest podle svatých doktorů, t. za to, od čeho něco má byti; neboť v božskosti není příčina účinkující se zúžením k zpříčiněnému učiněnému, ježto žádná osoba v božskosti není učiněna. Odtud vazba v božskosti vzhledem k božskosti jest buď podle poměru příčiny účinkující, jako když se praví „Syn Otce“, nebo 2. podle poměru příčiny formální, jako když se praví „tři osoby jedné bytnosti“. Odtud proto nepraví se dobře „tři osoby jednoho Boha“, ježto tam Bůh nezdá se znamenati způsobem formy, ale spíše zdá se to vazba přívlastková, jako když se praví tři lidé jednoho krále. A z podobné příčiny nepraví se dobře „jeden Bůh tří osob“, ježto tam ve jméně „jeden Bůh“ vyjadřuje se poměr počátku tvořícího, nebo spravujícího, jak se podotýká doslovně u Mistra.

4. *Zdali moc příslušně jest přívlastňována Otci, moudrost Synovi a dobrota Duchu svatému?* Praví se, že ano. Neboť přidání nebo přívlastnění něčeho přívlastného děje se spodobením, které má k vlastnosti Otce; Otec totiž jest počátkem Syna a Ducha svatého, a moc vyjadřuje vztah počátku; podobně moudrost má spodobením se Synem, pokud Slovo vychází způsobem rozumu (rozum však moudrostí se zdokonaluje). Dále: jak moudrost, tak slovo vyjadřuje něco příslušejícího k poznání rozumovému. Dále: Duch svatý vychází způsobem vůle, kteréžto vůle předmět jest dobré, a tedy dobrota přívlastňuje se Duchu svatému. Dále: moc jest přívlastna Otci k vyloučení bludu, aby Otec nebeský nebyl po způsobu otce tělesného pokládán pro stáří za bezmocného; moudrost však přívlastňuje se Synu, aby jaksi pro mladost nebyl pokládán za nemoudrého; a ježto Duch zdá se vyznívati v nadmutost a v bouřlivost, přívlastňuje se Duchu svatému dobrota, aby nebyl pokládán za nadmutého, nafouklého a bouřlivého.

5. *Zdali o Bohu praví se něco metaforicky nebo přeneseně?* Praví se, že ano. A proto jest náležité, aby nám božskost byla označována čitelnými podrobnostmi. Předně a hlavně pro vysokost božskosti, již nelze člověku pochopiti rozumem, ježto vystupuje nad schopnost našeho rozumu. Ježto tedy nemůžeme pochopiti nejvyšší pravdy božskosti podle jich vlastního způsobu, proto nutno, aby nám byla předkládána v podobenství podle naší slabé schopnosti. Schopnost naše pak nebo způsob poznávání podle stavu tohoto světa jest docházeti od čitelného k poznatelnému a od pozdějšího k dřívějšímu, totiž od účinků k příčinám: proto náležité jest nám božskost předkládána v obrazech a podobenstvích čitelných, aby z poznaného duch přišel k nepoznanému a povstal. A proto praví Apoštol v 1. kap. listu k Římanům: „Neboť neviditelné“ atd. A Filosof praví v 1. kn. „Posterior“, že všeliké učení a všeliká nauka poznávací děje se z předem existu-

jícího poznání. 2. předkládá se božskost v podobenství nebo v podobenstvích pro zakrytí pravdy, takže zlomyslní nerozumějí slyšíce, jak svědčí Spasitel ve 13. kap. evangelia sv. Matouše, řka, aby se naplnilo proroctví Isaiáše, jenž dí: „Slyšíte“ atd. 3. předkládá se takto božskost pro zakrytí pravdy k vůli nevěrným a utrhačům pravdy, aby se nevysmívali a šlapající pravdu neobraceli se k utrhání. A proto Spasitel v 7. kap. evangelia sv. Matouše praví: „Nedávejte“ atd. — A tolik budiž o tomto.

DISTINKCE XXXV.

Když jsme výše . . .

1. *Distinkce 35.*, v níž 1. stojí, že moudrost nebo vědění boží, ač jest jedno a prosté, přece pro různé účiny nazývá se předzvěděním nebo prozřetelností, připraveností, předzřízením nebo předvídáním. — 2. stojí tu, že předzřízení nebo předzvídaní jest toliko o věcech dobrých a zlých budoucích, připravenost o tom, co má býti učiněno, předzřízení o těch, kdož mají býti spaseni; prozřetelnost týká se toho, co třeba spravovati, vědění však všeho časného i věčného. — 3., že předzvědění, připravenost a předzřízení, vzhledem k tomu, co vyjadřují, totiž totéž, že jsou vědění božské; položíme-li, že nic by nebvlo, pokud přece vztahují se k budoucím věcem, nebyly by, nebylo-li by nic budoucího. — 4., že o všem praví se, že jest v Bohu a bvlo od věčnosti, ježto dříve než bylo to učiněno, bylo to v božím vědění. — 5., že všechno jest v Bohu přítomné, netoliko to, co jest přítomné, ale minulé a budoucí.

2. A k řečenému jsou tyto *verše*:

M tak připravuje Bůh, předzřizuje; kdyby nic však
Již nemělo zde přijít, pak nic napřed nevěděl by
Liš však: to kdyby znal, bylo by rovné to nynějšíku,
Neb on zná minulé. přítomné též i budoucí.

3. Zde se tážeme, *zda vědění jest v Bohu*. Zdálo by se, že nikoli, ježto všeliké vědění klade ve vědoucím zevnějšek nebo kon vyloučený; ale tak tomu není o Bohu, ježto všeliký zevnějšek nebo kon vyloučený jest pozdější onoho, či jest: jest tedy otázka nesprávná. Závěrek zdá se sám ze sebe známý a celá návěst hořejší zdá se býti správná dle výroku filosofů. — Naopak jest celé písmo a mistr doslovně.

Zde jest *vědění*, že dvojí jest vědění boží, t. naprosté a vztažné. Naprosté vědění boží jest sama božská bytnost, kterou poznává se od věčnosti do vnitř; vztažné však vědění boží jest to, jímž ví věci na venek, kteréžto jest vztah Boha k zvěděnému nebo shrnutému z přirozenosti božské a vztahu k věcem věděným. A tak praví se vědění boží naprosté a vztažné, jako se praví moc boží naprostá a moc boží zřízená. Mluvíme-li o vědění božím naprostém, pravíme, že se

neliši od jeho bytnosti. A proto ono vědění neklade v Bohu zevnějšek nebo kon vylouděný, jako klade vědění ve stvořeních rozumných, ježto uzavírá odpor, aby Bůh byl a nepoznával dříve přirozeně zvědéné, než to jest. Avšak všeliké stvoření, cokoli vědouc, předpokládá, že zvědéné jest jaksi příčina jeho vědění, a ne proto právě, že lze to věděti, ví to činně lišně, ale nutno, aby bylo přeměněno od Boha plodícího v něm znalost činnou.

A proto jest ještě věděti, že zdá se, že Bůh má dvojí vědění o každém stvoření: jedno, jež jest naprostě nutné, ježto jest jeho rozumění omezené k zvěděnému podle bytí poznatelného; a druhé, které jest nahodilé, omezené k zvěděnému podle bytí bytu; a toto vědění není boží rozumění; neboť žádné rozumění boží neomezuje se hlavně k bytu stvoření, ale k jeho ideji, od níž má bytí; a první vědění věcí podle bytí poznatelného nazývá se vědění prostého vzhledu, ale druhé nazývá se vědění vidění, jak jest patrné ze sv. Tomáše v 1. dílu „Summy“, kv. 9., čl. 5. — Z toho zdá se bytí patrné, že kolik-koli vědění božích o činném bytu stvoření má Bůh do sebe nahodile, ačkoliv žádné takové nemůže míti do sebe případně, ježto uzavírá odpor, aby Bůh něco počínal nebo přestával věděti. — Z toho dále jest patrné, že Bůh od věčnosti jest rovně vědoucí, ježto jest od věčnosti vševědoucí jakož i všemohoucí. I jest patrné, že Bůh ví, cokoli věděl. Jest patrné, že jest otázka správná, a naproti učiněný důvod v návěsti nutno popřítí, ježto vědění boží, jak řečeno, ani neklade v Bohu zevnějšek, ani kon vylouděný, jako klade ve stvořeních rozumných, jak odvozují filosofové. Atď. atď.

DISTINKCE XXXVI.

Zde bývá kladena otázka . . .

1. *Distinkce 36.*, v níž se určuje o bytnosti věcí v Bohu. A proto stojí tu 1., že bytí se pravilo, že všechny věci jsou v božím poznání a vědění, přece se nepraví, že jsou v boží bytnosti, aby se nerozumělo, že jsou též bytnosti s Bohem. — 2. stojí tu, že Bůh poznává dobré i zlé věci, ale dobré schválením a zlé zavržením, a ježto dobrých jest původce, proto praví se o nich, že jsou v Bohu, zlých však není původce, a proto o zlých nepraví se, že jsou v Bohu. — 3. stojí tu, že o všech dobrých se praví, že jsou z něho, jím a v něm. — 4. stojí tu, že všechny věci učiněné praví se od Boha, ale ne všechny praví se z Boha. A proto ty praví se od Boha, které jsou učiněny od Boha; ale ty jsou z Boha, které jsou z podstaty jeho.

2. O tom máme tyto *verše*:

N povaha vlastně v sobě arci nemá to, co Bůh zná,
A v Bohu nejsou zlé věci, ježto i přes to, že zná je,
Neschvalujeť jich přec, a také původce není jich.
,Od' .z' následuje při ,Boha', však obráceně nikdy.

3. Zde se tážeme, *zda Bůh poznává zlé*. A zdálo by se že nikoli. Neboť poznává-li Bůh zlé, pak chce, aby bylo poznáno zlé, a chce-li, aby bylo poznáno zlé, pak chce, aby bylo zlé; a chce-li, aby bylo zlé, pak dobře jest, aby bylo zlé, a následovně zlé jest dobré. — Naopak jest mistr doslovně.

K tomu jest *vědět*, kterým způsobem Bůh poznává zlé; jest totiž známo, že nikoli sebou samým, ježto v poznání sebou samým musí se poznané sjednocovati s poznávajícím, buď svou bytností, buď podobností; zlé však, jako takové, nemá ani bytnosti, ani podobnosti. Zdálo by se tedy, že zlé jest poznáváno dobrým. Neboť praví Filosof, že sluch poznává obrazem předloženého hlasu ticho. A Augustin ve 12. kn. „O městě božím“, kap. 8. praví, že, kdybychom neměli obrazu světla, nepoznávali bychom tmy, ne proto, že obraz světla předložený vidu vede sám sebou v poznání tmy, ale proto, že zevnějšek obrazu bytující v představivosti činí poznání toho, co jest tma. Neboť když si představuji, co jest světlo, a nevidím, postřehuji, co jest tma, totiž nedostatek světla. A podobným způsobem jest tomu v mravních věcech, neboť když mysl vnímá, co jest dobré, totiž shodnost se zákonem božím a vnímajíc nějaký kon bez shodnosti takové postřehuje zlé, protože zlé, t. hřích, jest řečené, nebo učiněné, nebo požádané proti zákonu božímu, jak vyměřuje hřích Augustin ve 22. kn. „Proti Faustovi“. — Po druhé jest *vědět*, že se o Bohu praví, že nezná hříchu. Odtud neznati praví se dvojako: Jedním způsobem přeneseně, t. j. míti se po způsobu neznajícího, a tak neznati jest totéž, co zavrhovati, a tak Bůh nezná zlého ba ani hříšníků, které zavrhuje ve 25. kap. evangelia sv. Matouše: „Amen, pravím vám, neznám vás.“ Jiným způsobem nazývá se neznati míti neznalost věci a znáti míti znalost věci, a tímto způsobem Bůh má znalost zlých věcí ne sám sebou, jak řečeno, ale obrazem zevnějšku opačného jako tma poznává se světlem, jak dí Dionysius v 3. kn. „O božských jménech“.

4. *Zdali to, co Bůh poznává, jest v Bohu?* K tomu jest vědět, že tato předložka „v“ s různými spojená různé vztahy znamená. A proto jiné jest býti ve vědění božím, jiné býti ve vědění božském, neboť býti ve vědění božím jest býti věděním poznávanu. A ježto Bůh poznává věci dobré i zlé, proto jsou v božím vědění; ale býti v bytnosti znamená býti způsobem formy. A proto býti v bytnosti božské jest existovati nebo býti tím, co jest božská bytnost. A proto toliko osoby božské a vlastnosti a to, co se praví o Bohu podle podstaty, praví se býti v bytnosti božské; a ty věci má jediný Bůh do sebe z vnitřku, jako nesmírnost, věčnost, vševědoucnost, všemohoucnost, které beze vší pochyby nekladou v Bohu, leč holou jeho bytnost. Jiné však jsou, které má do sebe obdobně každá osoba božská i stvoření, které jakkoliv nekladou jiné bytnosti mimo Boha, přece vně Boha kladou věci příkladné obdobné, sdílející v takovém obecném s Bohem příklad dávajícím, jakéž jsou dokonalost, dobrota, vědění, moc, vhléd, volnost, zřízení a kolikoliv podobných.

DISTINKCE XXXVII.

Ježto bylo ukázáno . . .

1. *Distinkce 37.*, v níž stojí 1., že Bůh jest neměnitelně v sobě bytující a v každé věci přítomně, mocně a bytně, bez vymezení a v každém místě bez ohraničení, ale ve svatých výborněji, totiž přebýváje milostí; — 2. že bytí všude jest vlastní jedinému Bohu; — 3. stojí tu, že všude, kde Bůh přebývá, tam jest, ale ne všude, kde jest, tam přebývá; — 4. že Bůh, prve než byly věci stvořeny, byl v sobě; — 5. že Bůh přebývá v některých nepoznávajících, jako v malíčkých, znovuzrozených, a v některých poznávajících, jako v poznávajících svatých, a v některých nepřebývá, jako ve filosofích zlých; — 6. že člověk nemůže plně vědět, kterak jest Bůh všude; — 7., že jako paprsky sluneční nejsou znečišťovány špinou, v níž jsou, tak božská bytnost, kdekoliv bytující, žádnou špinou není poskvřňována; — 8. že všeliké tělo jest v místě rozměrně, ale stvořený duch jest v místě výmězně, ne rozměrně, protože určuje si místo bez ohraničení hmoty.

2. O tom máme tyto verše:

O ve svatých bydlí Bůh ten, trvá ale ve všech,
když však jich nebylo, v sobě byl Bůh sám a přebýval.
Dítě, ty neznáš jej, ale máš; jej však filosof zná.
Avšak odevšad jak jest Bůh, to znáti nemůže;
Ač ten Bůh všude jest, vždy neposkvřněnost zachovává.
Bez pohybu trvá Bůh v každý čas vždy na místě.

3. Ježto bylo řečeno, že Bůh jest ve všech věcech, proto se praví, že to jest pro dokonalost stvořitele a pro nedokonalost stvoření; pro dokonalost stvořitele, ježto jsa neomezený, nemůže proto býti vymezován, t. j. omezován nějakými mezemi, a jsa neohraničitelný, nemůže proto s některým místem se srovnati; tedy jest nutno, aby se rozléval po všelikém stvoření. A podobně vyžaduje se to pro potřebu stvoření, které pro nedokonalost nemůže zachovati v bytí ani sebe samo ani jiné; proto jest nutno, aby v každé věci bylo boží působení zachovávající ji v bytí. Působení boží pak jest totéž, co síla boží, a síla boží jest totéž, co bytnost; tedy nutno, aby v každé věci bylo jedno, co jest a ostatní. Ježto tedy boží moc, přítomnost a bytnost jsou tatáž věc, následuje, že v kterékoliv věci jest Bůh mocně, v též jest i bytně; nejenom tím způsobem, jako příčina v zpříčiněném, ale prostupuje bytností každou věc; někteří totiž připouštějí, že Bůh jest jediné příčinně ve stvořeních, ježto zpříčiňuje je účinkově, jako jest bednář v sudě, nebo švec ve škorní, ježto ji účinkuje, ale Bůh nejen tak, ale sám účinkuje věc jest celý v oné věci svou bytností. A proto v pravdě Bůh jest ve všech stvořeních mocí, přítomností a bytností; ale ve všech svatých milostí a v Kristu sjednocením, t. osobním, jímž se sjednocuje slovo s člověčenstvím. Bytností, praví se, že jest ve všech stvořeních, ježto jest v nitru všech vlévaje jim bytí mocí, ježto spolupůsobí skutky věcí při-

tomností, poněvadž působící musí býti přítomen, kde působí. Nebo lépe takto: přítomností praví se v každé věci, pokud jaksi zevně přislужuje každé věci, mocí, pokud každou věc zachovává, a bytností, pokud každou věc prostupuje do vnitř. A tímto způsobem praví se, že jest rovně ve všech věcech; ale co do působení stvoření nepraví se, že jest rovně ve všech, ježto v některém více působí, jako praví Apoštol: „Více než všichni“ atd.

4. *Zdali Bůh jest všude a jediné on?* Zdálo by se, že nikoli: předně proto, že kdyby byl všude, pak by byl buď od věčnosti všude, nebo by počínal býti všude. K prvnímu následuje věčnost stvoření a k druhému následuje boží proměnění; ale obě jest nenáležitě, tedy jest otázka vzhledem k prvnímu nesprávná. — 2. takto: čas jest všude, látka první jest všude a svět jest všude; tedy nejen Bůh jest všude; tedy druhá část otázky jest nesprávná. A návěst hořejší jest patrna z Filosofova ve 4. kn. ‚Fysiky‘, kde dí: „Týž čas“ atd.; a o látce jest to patrné z Vykladatele v 1. kn. ‚O nebi‘; a o světě jest to patrné na celém lidu, jenž dí, že svět jest všude. — Naopak jest mistr s výroky svatých, řka, že jediné božskosti jest vlastní býti všude.

Zde jest *poznamenati*, že býti všude nejvlastněji jest naplňovati všeliké místo a nebýti obsaženu žádným místem, ale všeliké naplňováním obsáhnouti a tím způsobem jediný Bůh jest všudy v místě; 2. způsobem býti všude jest ne podle sebe celého naplňovati všeliké místo, ale podle jedné části své býti v jednom místě a podle jiné v jiném; a tak jest svět všude; 3. způsobem býti všude jest měřiti každou věc stvořenou podle jejího dřívějšího a pozdějšího a tak praví se o čase, že jest všude; 4. způsobem býti všude jest býti důsledně vnitřně se svými zpřičiněnými, a tak praví se o látce první, že jest všude, ježto zlátkovělé jest všudy. A pojmy všeobecné, praví se, že jsou všudy, totiž kde jsou jich zvláštní. I jest patrné, kterak jest Bůh všude. K důvodu se připouští, že Bůh počíná býti všude, ale bez proměny sebe, jak praví Mistr doslovně.

5. *Zdali jest Bůh místní?* Praví se, že nikoli, ačkoliv jest v každém místě: neboť býti místním jest vlastně následovati zákonů místa, jež jsou býti obsahovánu, býti měřenu, zachovávanu a omezovánu, což Bůh nepřijímá od místa, ba spíše to účinkuje v místě. A proto praví se, že Bůh jest vně všelikého místa ne oddělením od místa a vzdáleností, ale neurčením nebo překročením nesmírnosti.

6. *Zdali jest anděl v místě?* Praví se, že ano. Ale jest věděti, že něco jest v místě neohraničeně, tak totiž, že jest to celkovitě v nějakém místě a přece jest týž způsobem v jiném, a není ohraničováno ani omezováno od místa, aniž jediné Bůh jest v místě. 2. způsobem praví se, že něco jest v místě vymezeně a ne ohraničeně, tak totiž, že jest v některém místě celkovitě a ne v jiném, a není přiměřováno k místu; a tím způsobem praví se o andělu, že jest v místě. 3. způsobem praví se, že něco jest v místě, co jest ohraničováno od místa, ježto majíc velikost hmoty jest přiměřováno k místu; a tímto způsobem praví se o těle, že jest v místě.

7. Jsou i jiné otázky o andělech, t. *zda se anděl pohybuje náhle nebo postupně, zda může býti zároveň na různých místech, zda více andělů může býti zároveň na témž místě, zda se anděl pohybuje od místa k místu a zda anděl v pohybu svém prochází prostředím...* kteréžto otázky odvozovati jest spíše neužitečně čas stravovati, než prospívati. Tedy spětež všechny v pokoji.

DISTINKCE XXXVIII.

Nyní tedy...

1. *Distinkce 38.*, v níž předně stojí, že boží předzvědění a vědění nejsou příčina věcí, ani věci nejsou příčina předzvědění a vědění božího, leč příčina naprosto nutná (*„sine qua non“*); — 2., že předzvědění boží se zalíbením jeho jest příčina věcí dobrých, ale ne příčina zlých; — 3., že předzvědění boží nemůže se klamati. Odtud když se praví: „věc nemůže se jinak míti nebo přihoditi, než jest předzvěděna od Boha“, rozumí-li se to slučivě, jest to správné; jestliže rozlučivě, jest to nesprávné.

2. Odtud *verse*:

I věci předzvědění božského příčina nejsou,
Ne snad obráceně, leč by příčina jen byla nutná;
Zlé sic předzvidá, však zpřičinuje vždy dobré jen;
Co však předzvěděné je Bohem, to státi musí se.
To slučivě správné, nesprávné rozděleně však.

3. *Zda předzvědění boží ukládá nutnost budoucím nahodilým věcem.* Dovojuje se, že ano. Neboť vše budoucí nahodilé, co Bůh předzvěděl, to nutně ví, a následovně to nutně bude. Závěrek zdá se platiti, ježto nebude-li nutně ono budoucí nahodilé, pak to Bůh neví nutně; a návěst hořejší jest patrna, ježto v předzvědění svém Bůh nemůže se klamati podle Augustina *„O městě božím“*, v kn. 5. Naopak: ukládá-li předzvědění boží budoucím nahodilým věcem nutnost, pak nebude nic nahodilého ke kterémukoli z obou. Důsledek jest proti Filosofovi na mnoha místech, tedy otázka nesprávná. ..

Jest tedy věděti předně, že předzvědění jest předem poznání věci budoucí, prve než se stane přítomnou, a toto někteří popírali. Ale proti nim jsou slova 10. kap. *„knihy moudrosti“*: „Bezbožným však“ atd. A proto praví Augustin v 5. kn. *„O městě božím“*: „Jako vyznáváme“ atd. — Po druhé jest věděti podle Boethia na konci spisu *„O útěše“*, že dvojí jest nutnost, t. naprostá a podmíněná. Naprostá opět jest dvojí, t. prostě naprostá, a to jest nutnost, jíž věc jest a žádným způsobem nemůže nebýti, a od této závisí všechny věci nahodilé. Jiná nutnost jest ne prostě naprostá, jíž věc jest a nemůže nebýti, jakmile počala býti; a tato nutnost přísluší všemu neustálému, co počalo býti. Tímto způsobem jest nutno, aby svět byl, Bůh člověk aby byl a aby byl každý stvořený duch rozumný. Nutnost podmíněná pak jest

nutnost odvislá od příčiny předchozí, kterou-li položíme, nemůže nebýt nebo nenásledovati účín, následně k předchozímu: jako ačkoliv jest čistě nahodilé, abych se pohyboval, přece, dokud běžím, jest nutno, abych se pohyboval; a podobně: ačkoliv jest čistě nahodilé, aby N. N. byl spasen, přece, dobře-li by skončil, jest nutno, aby byl spasen. — Po třetí jest věděti, že budoucí nahodilé jest to, co nyní neexistuje, ale později bude existovati; takové však jest mnohonásobné, ježto takové buď se připravuje k příčině, která nutně vytváří účín podle přirozenosti — jako východ slunce den, a ono budoucí nazývá se nahodilým, ale nutným přirozeností — nebo vytváří příčina účín, jako ve většině, jako květ plod a to nazývá se budoucí narozené. Někdy vytváří účín věci, jako člověk plodí jednookého a takové budoucí nazveš nahodilé řídké. Někdy příčina má se rovně nerozdílně ke konání nebo nekonání, a takové budoucí jest kon svobodného rozhodnutí a nazývá se nahodilé ke kterémukoliv z obou. — 4. jest poznamenati, že jsou tři domněnky o božím předzvěděni: 1., která popírá, že jest boží předzvěděni, kterouž držel Cicero; jej pak vyvraceje vece Augustin v 5. kn. „O městě božím“: „Ducha Ciceronova“ atd. Hle 1. domněnka a rozřešení její. — 2. domněnka jest ta, jež klade předzvěděni, které, ježto jest neklamné, ukládá nutnost prostě a tak ruší svobodné rozhodnutí. Proti této praví Augustin tam, kde svrchu uvedeno: „Život Boha“ atd. — Z tohoto důvodu odvozuje se také 3. domněnka o předzvěděni, jež praví, že předzvěděni boží jest a přece neukládá věcem nutnost: neboť předem poznává, že všechno tak se přihodí, jak se to má přihoditi, z čehož mnoho přihází se nahodile. To podotýká Bonaventura ve „Spise“ distinkci 38., článku 2., kn. 1.

Z toho jest patrné, že položíme-li předzvěděni boží neruší se ani svoboda rozhodnutí aniž z naprosté nutnosti přihodí se všechno budoucí nahodilé, aniž z nutnosti donucení člověk hřeší nebo koná dobré skutky, protože prvním neupadl by v provinění a druhým by se nezasloužil. Stujž tedy nejsvětější předzřízení boží, které nenutí hřešiti dle slov Augustina v 5. knize „O městě božím“: „Ne proto“ atd. Stujž i svobodné rozhodnutí bez nutnosti naprosté a nutnosti donucení k hříchu; stujž i zásluha, vycházející z dobré vůle svobodného rozhodnutí; stujž i provinění zlých, pocházející z nepravé vůle, aby dobří pro předzvěděni boží a zásluhu přijali slávu a zlí pro provinění upadli ve věčné zatracení.

Pak k otázce se praví, že v jednom smyslu jest správná, totiž v tomto: předzvěděni boží ukládá nutnost, t. podmíněnou, budoucím nahodilým (věcem). A proto praví Bonaventura, tam, kde svrchu pověděno: „V předzvěděni“ atd. V jiném smyslu však jest otázka nesprávná, t. v tomto, předzvěděni boží ukládá nutnost, t. naprostou nebo nutnost donucení k věcem budoucím nahodilým, ježto z tohoto smyslu by následovalo, že nic nebylo by nahodilé ke kterémukoli z obou, co jest proti svobodnému rozhodnutí a následovně proti písmu a proti Filosofii. Avšak první důvod jest dle prvního smyslu otázky a připouští se nově, že vše, co Bůh nutně předzvídá, že to nutně bude, ale

nenásleduje: tedy nutně prostě naprostě nebo nutně donucením. Ale nutně podmíněčně, jak připouštějí, že vše, pokud jest předzvěděné, jest nutné. A nechci být mnoho starostliv o boží předzvědění, jak nutká nebo nenutká, ježto jsem červ, nemohoucí pochopiti skrytosti boží, ale musím být starostliv, abych uměl nyní dobře žiti a Boha, jenž předzvídá, naléztí sobě příznivým Pánem.

DISTINKCE XXXIX.

Mimo to bývá kladena otázka . . .

1. *Distinkce 39*: 1. obsahuje, že Bůh zároveň a neměnitelně ví všechno, a proto jeho vědění nemůže býti rozmnoženo nebo umněšeno, jakož ani jeho bytnost; 2. stojí tu, že Bůh může předzvídati, co nikdy se nestane, jako může učiniti, co nikdy neučiní; 3. stojí tu, že Bůh ví všechno a má péči o všechno stvořené, ale jinak o rozumové a jinak o nerozumové; a 4. na konci stojí, že předřízení týká se těch, kdo mají býti spaseni.

2. Odtud verše:

O jeho moudrost ni zvětšit se nemůže, ni menšit.
Nikdy co nestane se, Bůh předzvídat' dobře moh' by;
Ví všechno stejně; vše však, rozumem co je silno,
Má v držení, řídí a zvláště známo mu jest to.
Těm, jež předřídil k spasení, spasení toto dá též.

3. Tážeme se, zdali v prozřetelnosti boží jsou všechny věci. A zdálo by se, že nikoli: neboť věci věčné, minulé a zlé nejsou v božské prozřetelnosti proto, že prozřetelnost týká se toliko věcí, jež mají býti spravovány, jak řečeno v *distinkci 35*. Ale věci věčné, minulé a zlé nemají od Boha býti spravovány, tedy těch se boží prozřetelnost netýká. I jest patrno z *Vykladatele 12. kn. „Metafysiky“*, že nikoli: a toho podnět jest, že, ježto Bůh jest neměnitelný, nemá prozřetelnosti, leč věci neměnitelných, jaké jsou rody, druhy a věci nepomíjitelné. Dále: ony věci, o nichž Bůh má prozřetelnost, podle téhož *Vykladatele* nepřekračují svůj běh, ale částečné překročují: tedy atd. Na opak takto: Bůh spravuje všechno a ne bez prozřetelnosti, jest tedy otázka správná. Vyšší návěst jest patrna z víry, nižší se dovzuje: neboť polož, že by Bůh spravoval vše bez prozřetelnosti; a následovalo by, že Bůh spravuje vše bez spravování.

Věděti jest, že Bůh řídí celý vesmír, jako kníže tohoto světa království své, kterýž předně má péči o království, 2. má péči o ustanovování různých věcí, 3. pečuje uděliti jednomu každému, z čeho by mohl v úřadě svém státi a dosáhnouti cíle, který hlavně má král na mysli, 4. má péči, aby obyvatelé království vykonávali jeho rozkazy. Tak i Bůh působí stran vesmíru, ale mnohem dokonaleji, než král tohoto světa. 1. nazývá se péče, 2. připravenost, 3. prozřetelnost, 4. spravování a každé pozdější předpokládá první. Toto-li položíme,

možno prozřetelnost vyměřiti takto: prozřetelnost jest předsevzetí udíleti věcem vše nutné, čím by mohly dosáhnouti svého cíle. Právě se pak „předsevzetí“ na rozdíl od předuvážení naprostého; praví se „věcem“ a „dosáhnouti cíle svého“ na rozdíl od Boha, jemuž nic se neudílí, aniž jest zřízen k nějakému cíli. Tři první, t. péče, připravenost a prozřetelnost, jsou věčné; spravování však jest časné, ježto předpokládá věci vytvořené.

Úsudek první: věci věčné nespádají pod božskou prozřetelnost; dokazuje se: věci věčné nepotřebují něčeho, aby dosáhly svého cíle, ježto jsou sám ten poslední cíl: jest tedy úsudek správný. Návěst hořejší dokazuje se Filosofem v 1. kn. „O nebi“: neboť kdyby věci věčné potřebovaly, pak byly by ubohé a následovně pomíjitelné a tak nevěčné.

Úsudek 2.: náhodné zlé věci a ke kterémukoli z obou nahodilé jsou v božské prozřetelnosti; dokazuje se. Všecky ony věci jsou od Boha prozřeny, aby vesmír dosáhl náležitě cíle svého; jest tedy úsudek správný. Závěrek platí dle výměru prozřetelnosti, návěst hořejší jest patrna, ježto nic z oněch věcí neděje se mimo úmysl boží, ježto jest všeobecná jích příčina, třeba se dály mimo úmysl příčiny zvláštní; jako na příklad v náhodném: nalezl-li by kopající poklad, to jest mimo úmysl kopajícího a mimo úmysl toho, kdo poklad ukládá, a přece oba z nich jsou příčina nalezení, ale tak, že kopání nezávisí od uložení, ani obráceně; ale toto neruší božskou prozřetelnost, ale spíše ji dosvědčuje, ježto on jest všeobecná příčina onoho nalezení, jakož i uložení a kopání. Také o zlech přirozenosti a trestu jest patrna, že jsou v božské prozřetelnosti, neboť pomnutí jest zlo přirozenosti a jest zřízeno od Boha v dobro přirozenosti, jelikož Bůh k tomu zřídil pomnutí jednoho, aby bylo zplození druhého, a zlo trestu v dobro trestající spravedlnosti, a zlo smrti příležitostně v dobro smrti vůbec. A stejný jest důvod o věcech nahodilých ke kterémukoli z obou.

4. Ale jest pochybné, zda prozřetelnost týká se všech věcí právě řečených rovně. I zdálo by se, že ano. Neboť v 6. kap. „Knihy moudrosti“ se praví: „Rovně“ atd. Naopak zdálo by se, že nikoli, ježto neprozírá rovně volům a lidem, protože praví Apoštol: „i zdali Bůh o volí pečuje?“, t. tolik jako o lidi.

Jest v d e t i, že některé věci jsou od Boha předvídaný, prozřeny, zamýšleny a zřízeny, jako jsou všechny věci dobré; jiné jsou předvídaný, prozřeny a zřízeny, ale nikoli hlavně zamýšleny, jako jsou zla viny, ježto nemají sama ze sebe vztah účele. A proto řekneme zde, že viny dobrých a zlých netýče se prozřetelnost rovně, ale o všechna dobra svatá má péči rovně, co do stvoření, aby byla stvořením, 2. aby byla dobře spravováním. 1. činí jim sám sebou, 2. stvořením; o rozumná má péči větší; totiž nejen, aby byla stvořením a dobře spravováním, vzhledem k přirozeným, ale prozírá jim, aby dobře byla správná jeho zvláštními přikázáními a dobře žila v milosti a následovala slavných odměn.

Pak k otázkám se praví, že 1. jest nesprávná, jak odvozuje důvod o věcech věčných; o ostatních však bylo podáno vysvětlení. K 2. se praví, že v prvním smyslu jest správná, ale v 2. jest nesprávná: to jest patrné z vysvětlení.

DISTINKCE XL.

Žádný z předřazených . . .

1. *Distinkce 40.*, v níž stojí předně, že předřícení jest příprava milosti k dosažení spásy, 2. že nemůže předřícený býti zatracen, ačkoliv předřícený může býti zatracen. První rozumí se slučivě, 2. však rozděleně. — 3., že zavržení jest předzvědění nepravosti některých, a příprava zatracení jich tak, že od věčnosti Bůh předzvídá nepravost a trest zavržených, ale nepravost nepřipravuje, avšak věčný trest připravuje. — 4. stojí tu, že jako účín předzvědění jest přiložení milosti, tak účín věčného zavržení jest jaksí zatvrzení; zatvrdí pak Bůh jaksí ne vlévaje zlobu, ale neudíleje milost.

2. Odtud *verše*:

R že z předzvěděných zatracen pak býti nemůže:

To slučivě správně nesprávně rozděleně však.

Neb slitování snad Bohu nebrání zatratit zlé.

3. Běře se v pochybnost, kterých jest předřícení. K tomu jest věděti, že předřícení běře se 1. obecně za připravení odměny buď dobrého nebo zlého; a tak praví Augustin, že zlým jest předřícen trest. — 2. běře se vlastně za připravení odměny toliko dobrého a tak předřícení jest rozumného stvoření, jako anděla a člověka a uzavírá v sobě tré: 1. jest božské předsevzetí věčné, 2. jest prostředek, jímž se dosahuje účele, t. udělení milosti v přítomnosti, 3. jest přebývání slávy v budoucnosti. Vzhledem k prvnímu předřícení jest příčina a ne účín, jako předzřídívost, jež jest činné vyvolení a udělení milosti v přítomnosti a slávy v budoucnosti. Ale vzhledem k dvěma posledním jest předřícení účín počínající býti v rozumném stvoření časně.

4. Tážeme se 2., zda předřícení ukládá předříceným nutnost. Praví se s rozlišením nutnosti v prostě nutnou a podmíněnou, jak řečeno v distinkci 38., že ukládá nutnost 2. způsobem řečenou. O nutnosti však, řečené 1. způsobem, nechci tvrditi ničeho, ale (jak jsem řekl o předzvědění) chci se vynasaziti, abych mohl dobře žiti a tak v naději konec předřícení pokorně očekávati. Jest totiž předřícení nejskrytější předsevzetí boží, k němuž kdo usiluje více přistoupiti umem, shledává, že v tím těžším přemýšlení jest zmitán. A proto já bídny kolikrátkoli o svém předřícení přemýšlím, tolikrát těžce upadám v strach. To však vím z pouhé víry, že Spasitel náš netrpěl darmo bědy a trest smrti, ale aby ty, kdo podobně žili, podle sil svých . . . dosáhli blaženosti, kdo však tak žiti

nedbali, aby na věky byli zatraceni. Odtud kdyby předřízení ukládalo nutnost prostě řečenou, podle sv. Tomáše ‚O pravdě bohosloví‘ v knize I. kap. 30., následovalo by mnoho nenáležitostí. „Neboť marné“ atd.

5. Zda předzřízený může býti zatracen? Mistr praví, že ano ve smyslu rozděleném. Ale nemůže předzřízený býti zatracen ve smyslu složeném, ježto nemůže zároveň míti do sebe předzřízení a zatracení, aniž může předzřízený pod důvodem, jímž jest předzřízen, býti zatracen; i jest způsob rčení toliko logický. Jako praví sofisté ‚sedící může běžeti‘, ‚bílé může býti černé‘ a přece sedící nemůže běžeti, aniž může bílé býti černé, protože ony protiklady ‚sedění‘ a ‚běh‘, ‚bělost‘ a ‚černost‘ nemohou býti najednou kladeny dle téhož v tomtéž, ale rozděleně pro různé doby. Ale jest-li stejný důvod, nevím; neboť předzřízení ne tak rozmanitě a postupně může míti do sebe tentýž, kdo sezení i běh. A tedy nech takovéto logické věci, ať jsou předkládány názvy čili nic, předpokládá se s Bohem toto: kdyby Bůh z nekonečné milosti chtěl mi odpověděti na otázku, zda předzřízený může býti zatracen, on ví, co by odpověděl, a jemu ponechávám tuto nesnáz, až poznám všechny předzřízené v den poslední.

6. Zda zavržení přidává něco nad předzvědění? Tu jest poznamenati, že v zavržení jest tré, t. předvídaní nepravosti od věčnosti, 2. zatvrzení, t. j. odnětí milosti v přítomnosti, 3. připravení věčného trestu v budoucnosti, jako naproti tomu v předzřízení jest tré: 1. jest předvídaní dobroty od věčnosti, 2. připravení milosti v přítomnosti, 3. udělení milosti v budoucnosti. Praví se tedy, že zavržení, vzhledem k prvnímu nepřidává nic nad předzvědění; a vzhledem k druhému nepřidává žádný účín kladný.

I jest věděti, že zatvrzení duchovní pojímá se podobně jako zatvrzení tělesné. Odtud jako tvrdost v tělesných věcech následuje trojí vlastnost, t. neschopnost k vzetí v tlak, 2. stálost k vytrvání v sobě, 3. síla k odporu, tak praví se trojako, že srdce člověka, t. j. mysl jeho, se zatvrzuje: předně neschopností k přijetí milosti a tak jest naruživost následující vinu; 2. pevným přilnutím k hříchu, a tak jest vina nebo zatěžuje vinu člověka zatvrzelého; 3. vzpourou proti božským vnuknutím a příkázáním božím, a tak jest zvláštní hřích, který (bohužel) jak nejvíce panuje v duchovenstvu, které zná zákon, ale nečiní zákona. Ale běda tvrdému srdci, ježto kladivem zatracení bude rozdrceno.

DISTINKCE XLI.

Hledáme-li však . . .

1. *Distinkce 41.*, která obsahuje 1. že milosti, která jest dávana člověku k ospravedlnění, nejsou žádné zásluhy a mnohem méně onoho předzřízení, jíž od věčnosti předzřídil k slávě, které chtěl. Podobně: žádná nejsou provinění zavržení, ačkoliv zatvrzení, jež jest účín

zavržení, jsou provinění. — 2. stojí tu, že katolická víra zavrhuje, že duše meškaly dříve na nebi a že tam vykonaly něco dobrého nebo zlého a podle zásluh byly sraženy k tělům pozemským. — 3. že Bůh vyvolil, které chtěl, milostivým milosrdenstvím; ne proto, že věrní měli býti, ale aby byli věrní. Nepraví se však podobně, že některé zavrhl, aby byli zlí, nebo zatvrzuje, aby hřešili, neboť zavržení není tak příčinou zlého, jako jest předzřízení příčinou dobrého. — 4. stojí tu, že Bůh mnoho předzvěděl, co nepředvídá, ježto předzvědení týká se toliko věcí budoucích. — 5. že Bůh vše, co jednou ví, vždy ví, a tak neustává věděti, ačkoliv ustává předzvídati.

2. A proto k některým řečeným věcem jsou tyto *verše*:

S Bůh zatvrzuje vždy dle vůle a se slitovává.

Zlého ne zavržením, dobra příčina jest slitováním.

Bůh sice ustává předzvídat, nikdy vědět však.

3. Tážeme se, zda předzřízení a vyvolení jsou úplně totéž. Zdálo by se, že nikoli, ježto někdo jest vyvolený a ne předzřízený, a následovně někomu náleží vyvolení a ne předzřízení; tedy nejsou úplně totéž. Hořejší návest jest patrna na Jidášu Iskariotském, který byl vyvolený a ne předzřízený; 1. část jest patrna ze slov 6. kap. evangelia sv. Jana, kde praví Spasitel: „Však jsem já“ atd. 2. část jde ze slov 17. kap. téhož evangelia: „Žádný z nich“ atd. — Naopak zdá se obecné užívání doktorů a zvláště mistra, který klade, že vyvolení a předzřízení jest totéž.

Zde jest věděti, že dvojí jest vyvolení boží vzhledem k člověku, t. toliko ke službě slávy a ke konečnému dosažení slávy. První není předzřízení, jímž Jidáš byl vyvolen k službě apoštolství, 2. vyvolení však jest totéž, co předzřízení; jest však přece rozdílné od předzvědení podle pojmu, neboť nad předzvědení vyjadřuje oddělení od zlého, podle slov 13. kap. evangelia sv. Matouše: „Vyvolili“ atd.

4. Běře se po druhé v pochybnost, zda předzřízení má záslužnou příčinu se strany věci předzřízené. Zdálo by se, že ano; neboť předzřízení uzavírá v sobě udělení slávy. Ale k této nemůže nikdo dojiti, leč zásluhou předzřízeného; jest tedy otázka správná. — Naopak takto: žádná věc časná není příčinou věci věčné, tedy ani zásluha předzřízeného není příčina předzřízení. Závěrek platí od nadřazeného k jeho podřazenému, jak se strany podmětu, tak se strany přísudku; a návest hořejší zdá se býti známa sama ze sebe. Jest to patrné také z mistra doslovně.

K tomu jest věděti, že předzřízení, jak řečeno, vyjadřuje tré, t. věčné předsevzetí o spáse předzřízeného, 2. udělení milosti v přítomnosti a 3. udělení slávy v budoucnosti. Předzřízení tedy, vzhledem k 1., nemá příčiny záslužné, ba ani příčiny podnětné. Ale vzhledem k 2. má příčinu přípravnou. Neboť člověk, připravě se zúmysla k přijetí milosti, zaslouží se přiměřeně: praví Spasitel v 7. kap. evangelia sv. Lukáše hříšnici Magdaleně: „Odpuštění jsou jí hříchové mnozí.“ Hle, odpuštění hříchů, jehož bezprostředně

následuje udělení milosti. A dodává jako příčinu: „protože milovala mnoho.“ Dále vzhledem k 3. má předzřízení příčinu záslušnou. Neboť praví Spasitel v 19. kap. evangelia sv. Matouše: „Chceš-li pak vjíti do života, zachovávej přikázání!“ Neboť zachovávati přikázání boží jest zasloužití si života věčného a tak slávu předzřízení. Také víra všeobecně pěje, že ti, kdo dobře učinili, půjdou v život věčný. Ale ježto předzřízení původně v prvním záleží, t. ve věčném předsevzetí božím o něčí spáse, ale jeho účinnost ve dvou posledních, proto zásluha člověková nemůže býti nazvána prostě příčinou předzřízení, ale toliko hlavně co do účelu, jenž jest život věčný.

Z toho vyplývá, že předzřízení, vzhledem k účelu, jest podporováno skutkem lidským; pročez praví Apoštol, že jsme pomocníci boží; k tomu zní i onen výrok Augustinův „kterýž stvořil tebe bez tebe“, t. j. bez pomoci tvé, „nespasí tebe bez tebe“, t. j. abys nepomáhal. Neboť dobrá vůle člověková jest jaksi látka přijímající formu od umělce příčinně uvádějícího ve formu.

DISTINKCE XLII.

Nyní jest pojednati o všemohoucnosti boží . . .

1. *Distinkce 42.* obsahuje 1., že Bůh jest všemohoucí, protože vše může. Odtud něco může činiti sám sebou, jako tvořiti, něco skrze stvoření, jako běžeti, a o něčem se praví, že to nemůže, jako trpěti, umřiti, hřešiti, ježto taková moc nazývá se správněji bezmocí nebo chybou než mocí. — 2. stojí v distinkci, že Bůh může vše učiniti, ale nečiní, leč co náleží jeho pravdě a spravedlnosti. — 3., že Bůh může sám od sebe a sám sebou všechno, avšak pouhé stvoření nemůže samo sebou a samo od sebe nic; ale Syn boží může sám sebou všechno, a podobně Duch svatý; ale nemá to od sebe, nýbrž od Otce, s nímž jest táž moc. — 4. že Bůh může činiti, cokoliv chce, aby se stalo. A může, cokoliv chce moci, nechce však, aby vše, co chce moci, se stalo.

2. Odtud *verše*:

I Bůh nic nemoha trpět, však působiti vše

Sám i sebou i skrz stvoření — jestiť všemohoucí.

Duch pak i Syn může vše sebou sám, od sebe ne však.

3. Tážeme se, z da Bůh může všechno, co může stvoření i zla viny. Dovojuje se, že ano. Neboť cokoli může příčina druhá (tvor), může příčina prvá (Bůh). Dokazuje se: všelikou příčinu druhou činí Bůh; všeliký kon příčiny druhé jest příčina druhá, tedy všeliký kon příčiny druhé činí Bůh. 1. Hořejší návěst jest Auctora „O příčinách“ a 2. návěst vysvítá z toho, že vše zpříčiněné jest odvislé od příčiny první, ale nižší návěst důvodu jest patrna, ježto

všeliký kon zpříčiňuje něco a následovně všeliký kon druhý jest příčina a ne první, tedy druhá. Ale z důsledku následuje: „Všeliký kon příčiny druhé činí Bůh; ale hřích jest kon příčiny druhé, tedy hřích činí Bůh“ a ježto vůči Bohu není záludu, hřích činí Bůh a Bůh činí hřích, následuje, že všeliký hřích činí Bůh. — Naopak jest mistr, uváděje Augustina v kn. I. „O duchu a písmě“, kde praví: „Bůh nemůže“ atd.

Zde jest poznamenáti, že jest čtvrtý rozdíl konů. Neboť některé kony odnášejí se k moci prostě bez nedokonalosti, jako moci žiti a rozuměti; neboť tyto kony samy ze sebe nedokonalují věc, ježž jsou kon. Některé však jsou s nějakou nedokonalostí přirozenosti trestnou, avšak ne neřestnou, jako moci běžeti, moci pojídati; neboť tyto kony dějí se s únavou, totiž prostřednictvím ústrojí, které jest vhodné přijímati náruživost. Některé však s nedokonalostí trestnou těžší, ale ne neřestnou, jako zemřítí. Některé s nedokonalostí neřestnou, jako moci hřešiti. 1. tedy moc náleží nejdokonaleji Bohu a jest od Boha ve stvoření proto, že on nejvýš dobře žije a rozumí, a udílí jiným žiti a rozumění. 2. moc jest v Bohu, ale jinak než ve stvoření; neboť běžeti, pojídati a takové jsou ve stvoření účinkové a podmětne a proto pojmenují formálně stvoření běžícím a pojídajícím. Ale v Bohu nejsou formálně podmětne, ačkoliv Bůh ony kony nejhlavněji účinkuje, jako jest jejich nejhlavnější příčina; a odtud jest, že nepojmenují Boha formálně běžícím nebo pojídajícím. Odtud nenásleduje: Bůh činí pojídání, běh nebo kráčení, tedy Bůh pojídá, běží nebo kráčí; to jest patrné, protože v dolejší návěsti se označuje, že ony věci má Bůh do sebe formálně podmětne a v hořejší návěsti se označuje, že ony jsou od Boha toliko účinkově a zachováním. 3. moc není v Bohu, ale ve stvoření od Boha, ne však jediné od Boha, ježto jest i od hříchu. A proto Bohu sama v sobě přidávána není, ježto Bůh nemůže umřítí. 4. moc, jež správněji nazývá se bezmoc, není ani od Boha ve stvoření, ani není v Bohu, ježto Bůh ani sám sebou nemůže hřešiti, ani skrze stvoření, ježto hřešiti jest chybovati, jakož hřích formálně řečený jest chyba; a v tomto smyslu se praví, že Bůh nemůže činiti hřích, ježto nemůže chybovati v konání. A tak rozumí se Augustinu, když praví: „Bůh nemůže činiti nespravedlivé“, ježto nemůže chybovati v spravedlivém činění, ježto jest nejvyšší spravedlnost a rovnost.

Z toho jest patrné, co bylo by říci k otázce: Bůh totiž může i zla viny, co do podkladného konu hříchu, ale nemůže hřešiti. A tolik o všemohoucnosti boží, o níž promluvil jsem při d i s t i n k c i s e d m é, vysvětluje o moci boží naprosté a zřízené, a kterak nezřízené zpříčinění hříchu neruší všemohoucnost u osoby.

DISTINKCE XLIII.

Někteří však . . .

1. *Distinkce 43.*, která obsahuje ten úsudek, že Bůh může více činiti, než činí, jiné činiti, než činí a jiné chtíti, než chce, a přece sám nebyl by jiný, a co činí, slušno, aby činil, a kdyby jiné činil, bylo by slušno, aby to činil, a přece vůle jeho není nová ani jiná, aniž může býti měnitelný.

2. Odtud *verše*:

V i nejedni tvrdí, že nemůže nic, leč co koná, Bůh,
Důvody jich rozliš, pak snadno je arci vyvrátíš;
Drž pak, více že Bůh můž', nežli činí anebo chce.

3. Tážeme se, zda nekonečná moc boží, jíž může nekonečně vytvořiti, může býti uvedena na kon. Zdálo by se, že ano, ježto moc boží jest nekonečná a může vytvořiti nekonečné, totiž ne tolik, aby nemohla více, co může býti položeno v kon bytu: jest tedy otázka správná. — Naopak tato: Jest nemožno, aby byly věci skutečně nekonečné, jest tedy otázka nesprávná. Návěst hořejší jde z Filosofa na mnoha místech.

Jest poznamenati, že nekonečná moc boží nazývá se tak podle délky trvání, totiž bez konce otevřeně napřed a otevřeně potom, podle šířky bytnosti, ježto všude jest, a podle výšky a hloubky síly konání, jež jest nekonečná. — 2. jest poznamenati, že trojí nazývá se nekonečným: něco podle kolikosti síly, a tak Bůh vytváří nekonečné, totiž Otec Syna a oba Ducha svatého, něco podle kolikosti hmoty, jako kdybychom si představili, ač nemožné, nějaké nekonečné těleso; a takové nekonečné nemůže Bůh vytvořiti. Neboť kdyby bylo takové, pak bylo by to stvoření, a tedy musilo by býti v něco pojato a následovně omezeno. Něco nekonečného však podle kolikosti početnosti, jakéž nekonečné, jak někteří praví, mohl by Bůh vytvářeti: kdyby však tomu bylo tak, jest jasno, že ono nekonečné bylo by množství, a následovně v nějakém druhu počtu; a ježto žádný druh počtu nemůže býti vskutku nekonečný, jest patrné, že ani nekonečné početnosti.

Po těchto poznamenáních jest patrné, že Bůh nemůže činně vytvořiti nekonečné. Neboť kdyby vytvořil, bylo by to nekonečné moci a následovně bylo by to Bůh a sdílel by Bůh pouhému stvoření nekonečnou moc, což by nemohlo býti, protože by pak pouhé stvoření bylo všemohoucí, ježto nekonečná moc činná a všemohoucnost navzájem si odpovídají. I jest patrné, že jest otázka nesprávná. A k důvodu se praví popřením, že moc boží může vytvářeti nekonečné, ať by se to pojímalo ve smyslu složeném, nebo ve smyslu rozděleném; a když se praví: „ne tolik, aby nemohla více“, popírá se to. A praví-li „tolik a ne více“, praví se s pochybností, jako tážícímu se, zda jsou lidé nekoneční, odpoví se, že nikoli; a když se dovozuje „není jich tolik,

aby nemohlo býti více, popírá se to; a když se praví, kolik a ne více, bere se to v pochybnost. Neboť vím, že lidé jsou koneční, ale kolik jich jest, aby nemohlo jich býti více, nevím. To umějí rozeznávat logikové, kteří mnoho se zaměstnávají nekonečným; ale jaký užitek vezmou, ví Bůh.

DISTINKCE XLIV.

Nyní zbývá . . .

1. *Distinkce 44.* předně ukazuje, že Bůh může jiné činiti, než co činí, a že co činí, mohl by činiti lepší. — 2. že z toho, co Bůh činí, jsou věci, které mohl by činiti lepším způsobem, jiné však stejně dobrým a jiné méně dobrým, než činí, vztahujeme-li způsob k jakosti stvoření a ne k moudrosti stvořitele. — 3., že Bůh vždy může, cokoliv jednou mohl, a vždy chce, cokoliv jednou chtěl.

2. Odtud verše:

X Bůh moh' vždy činit' věci lepší, líp ale nikdy;
Všecko, co dříve mohl, i nyní může v době každé.

3. Zdali Bůh nějakou věc tutéž v počtu může učiniti bytně lepší? Dovojuje se, že ano: tatáž věc v počtu jest konečně bytně dobrá; ku příkladu, jako člověk, osel . . . Ale každé věci konečně bytně dobré může býti přidána dobrota bytná, ježto jinak byla by buď bytně dokonalá, jako Bůh, nebo by moc boží byla omezena vzhledem k dokonalosti onoho stvoření. — Naopak takto: Může-li Bůh tutéž věc v počtu učiniti bytně lepší, tedy stejným důvodem každé stvoření a následovně nebude moci býti účín nejlepší bytně dokonalý; důsledek zdá se býti nesprávným proto, že býti sděleno všem stvořením jest účín nejlepší, nad nějž nemůže býti bytně lepšího.

Jest v e d ě t i, že, jak praví sv. Tomáš v 1. díle kv. 25., článku 6., dvojí jest dobrota věcí: jedna bytná, jako rozumné jest z bytnosti člověka; a vzhledem k tomuto dobru Bůh nemůže učiniti nějakou věc lepší, ale může učiniti nějakou věc nad ni lepší; jako totiž nemůže učiniti čtveřici větší, ježto kdyby byla větší, pak by již nebyla čtveřicí, neboť jak se má přidávání jednotky v počtech, tak se má přidávání rozdílu podstatného ve výměrech. Jiná pak dobrota jest ta, která jest mimo bytnost věcí, jako dobro lidské jest býti ctnostným neb moudrým, a tak Bůh může věci učiněné učiniti lepšími; neboť není pochyby, že Bůh může jednoho člověka učiniti lepším, ježto může mu dáti život věčný, v němž bude jaksí nekonečně lepší případně, než bez něho. I jest patrné, že jest otázka nesprávná, ježto žádá věc, zůstávajíc táž v počtu, nemůže potom býti bytně dokonalejší. Neboť kdyby zůstávala táž v počtu a byla jí přidána nějaká do-

konalost, pak by byla jí případností, protože vše, co přijde k věci po jejím úplném bytí, jest její případností a následovně není to její dokonalostí bytnou, a z jiné stránky by ona věc přijala větší dokonalost bytnou, tedy by ona dokonalost byla její dokonalostí bytnou, což zřejmě obsahuje odpor. Ale k důvodu, jímž dovozuje se takto: tatáž věc v počtu jest konečně bytně dobrá. Ale každé věci konečně bytně dobré může býti přidána dobrota bytná; možno lišiti: buď zůstane-li ona věc v počtu, a pak popírá se ono tvrzení, a když se usuzuje, tedy bude bytně dokonalá, jako Bůh, nebo by moc boží byla vzhledem k dokonalosti onoho stvoření omezená, popírá se závěrek.

4. Z d a l i B ů h m ů ž e, c o k o l i v k d y m o h l ? A mistr praví doslovně, že ano. Ale naproti tomu: Mistr v tom se nedrží.

Jest p o z n a m e n a t i, že se tvrdí, že někdo nemůže něco dvojako: buď pro nedostatek moci, jako slepý pro nedostatek moci vidu nemůže viděti světlo, nebo 2. pro nedostatek možného, jako vidoucí nemůže viděti zvuk, ježto zvuk nemá vztah viditelný. Prvním způsobem, jak známo, nemůže se říci o ničem, že to Bůh nemůže, a proto praví se, 'Bůh může, cokoliv kdy mohl'. 2. způsobem praví se, že nemůže, ježto není možno, aby ono bylo, jako totéž nemůže zároveň býti a nebýti, a neomezuje se tím boží moc, ježto nemožné nemůže býti omezením nějaké moci. Ale po třetí se praví, že někdo nemůže něco, co dříve mohl, protože měl moc k tomu a nyní již ji nemá, jako mohl N. N. dříve zploditi syna a nyní pro stáří již nemůže, ježto nemá moci; a toto vrací se k prvnímu způsobu. Takto však Bůh nemůže býti nedostatečným ve své moci, jak praví mistr, a drže s mistrem, snadno bych odpověděl k důvodům. Neboť dovozuje-li se, 'Bůh může, cokoliv kdy mohl', připouštím to: 'ale někdy mohl se vtělití', připouštím; 'tedy nyní může se vtělití' připouštím závěrek; a praví-li se 'vtělil se', odpovídám 'vtělil se', neboť moc taková není k budoucímu konu. A proto když se praví 'nyní Bůh může se vtělití', jest smysl 'nyní Bůh jest též moci k vtělení, jako dříve; ale nemusí vzhledem k tomu státi se to nyní'. Podobně praví se o chtění, že Bůh vždy chce, cokoliv jednou chtěl. Když se dovozuje 'ale chtěl se vtělití, tedy nyní chce se vtělití', připouští se to a smysl jest: 'nyní chce, aby vtělení bylo, ačkoliv nechce, aby sám nyní se vtělil'. Jako již chce Bůh, aby den soudný byl, ale nechce, aby den soudný byl nyní, ale svého času. A to umějí přetřásati ti, kdo praví, že vše, co jednou jest možné, jest vždy možné. A proto možné jest, aby tento svět byl stvořen, ale ne potom; a podobně jest možné, abych se narodil... A praví-li se 'jest možné, aby tento svět byl stvořen; nastoupí v bytí', budiž připuštěno; neboť nenásleduje nic nenáležitěho, když se praví 'tento svět jest stvořen', ba jest to správné, ačkoliv tento svět není tvořen. A již podobně jest říci o jiných.

DISTINKCE XLV.

Nyní o vůli boží . .

1. *Distinkce 45.* předně ukazuje, že božská vůle jest božská bytnost; — 2., že třebaže v Bohu jest totéž chtíti a býti, přece se nepraví, že Bůh jest všechno, jako se praví, že chce všechno; — 3., že nikdo nemá hledati příčinu božské vůle, protože žádné nemá, ježto jest první a věčná příčina všech jiných; — 4., že vlastně jest toliko jedna vůle boží, proti níž nic nemůže se díti, ale obrazně jest mnoho vůlí božích, t. přikázání, rada, zapověď, dopuštění a vykonání nebo naplnění.

2. K tomu jsou tyto verše:

I třeba býti Bohu je totéž, co chtíti, přece když
 Díím, něco on že chce, přisudkem jest vždy chtěná věc.
 Nikdo nemá hledati snad vůle příčinu božské,
 Ježto ona první je věcí všech příčina jistě.
 Vůli boží znamená, že dopouští neb zapovídá,
 Káže, aneb ti radí, chce však to, co jen se mu líbí.

3. Tázeme se, zda vůle boží jest příčina věcí. Zdálo by se, že nikoli, ježto vůle boží buď byla by postačitelná příčina celkovitá, nebo ne. Jestliže první, tedy k jediné vůli boží dělo by se, cokoliv by se dělo; závěrek jest nesprávný, ježto jest mnoho příčin druhých; ani druhé, totiž poněvadž vůle boží jest tato bytnost boží, jak praví mistr; kdyby tedy vůle boží nebyla postačitelná příčina, nebyla by ze stejného důvodu ani bytnost. — Naopak jest mistr doslovně.

Jest poznamenati, že jsou v Bohu tři podmínky, nebo tři přídatky, jimiž všechno učitelné vykonává, t. moc, vědění a vůle. Avšak z těchto podmínek jediná vůle určuje k vykonání toho, neb onoho; neboť moc a vědění, jak mnozí praví, k mnohému mají se neurčitě, ale jediná vůle klade účín; a proto ačkoliv moc a vědění boží jsou příčiny věcí, přece vůli více se přidává příčinnost. A proto praví, že nenásleduje toto Bůh může a ví učiniti, tedy to činí; ale následuje toto Bůh může, ví a chce učiniti, tedy to činí. Ale naproti tomu: jest-li tomu tak, tedy následuje: den soudný může, ví a chce učiniti, tedy Bůh činí den soudný; důsledek zdá se býti nesprávný, ježto ještě nečiní den soudný. Praví se, že závěrek jest dobrý a popírá se, že by důsledek byl nesprávný; neboť správné jest, že Bůh činí den soudný, ale nečiní jej již nyní. Některým však více se líbí popříti, že Bůh může, ví a chce den soudný činiti, neboť praví, že nechce den soudný činiti, ježto nyní nechce, aby byl den soudný. Ale tento výrok jest patr z otázky distinkce bezprostředně předchozí.

4. Běře se také v pochybnost, zda vůle boží jest náležitě rozdělována ve vůli zalíbení a ve vůli znamení. K tomu jest poznamenati, že chťení boží pojímá se někdy za bytnost boží, již chce ne aby sám byl, ale věci na venek. 2. po-

jímá se za účín chtěný od Boha, kterýžto účín zajisté jest od chtění řečeného prvním způsobem vytvořen. 3. pojímá se za věčný vztah Boha chtícího a k chtěnému lišnému; 4. pojímá se za shrnuté z toho. Ve stvořeních však pojímá se chtění za kon nebo zevnějšek nebo moc chtění, kteréžto nejsou v Bohu. A tolika nebo více způsoby pojímá se vůle boží, ačkoliv ve vlastním výrazu vůle boží jest bytnost nebo moc, od níž vychází kon chtění, který nazývá se chtění. V Bohu tedy není dávati moc lišnou od bytosti, tedy vůle někdy pojímá se bytně, jak jest společná všem třem osobám, někdy osobně, jak vyjadřuje třetí osobu; 3. způsobem pojímá se za účín chtěný od Boha, jako ve 4. kap. 1. listu k Thessalonickým: „Tať jest“ atd. a v žalmu 142.: „Nauč mne“ a nerci-li za účín, ale za pravdu, která jest počátek vykonatelného, jako že žádný nemá křivě přísahati a tak o kolikoliv pravdách věčných, chtěných od Boha; 4. pojímá se za poměr vztažný mezi Bohem chtícím a chtěným, o němž někteří pravděpodobně rozumějí slova žalmu: „Veliké skutky“ atd. Jest však poznamenati všeobecné rozlišení o vůli boží, které klade Hugo v knize „O svátostech“, díle 9., kap. 2., že jest jedna vnitřní, která se nazývá boží zalíbení, a druhá že jest vůle znamení; vůle zalíbení jest zalíbenost boží v jednom zpříčiněném, vůle znamení však jest znamení časné, v Bohu existující, představující jeho vůli vnitřní, a dělí se na pět, t. na přikázání, záповěď, radu, vykonání (nebo naplnění) a dopuštění, kteréž v krátkosti jsou obsaženy v tomto verši:

Káže, plní a radí a dopouští a též zapovídá.

Jest pak přikázání závazné ke konání velikých věcí, zákaz závazný k upuštění od velikých věcí, avšak rada jest společná k povzbuzování, aby dobra prostřední byla překročena, zachována a od zel prostředních upuštěno; vykonání však jest znamení: neboť nerci-li ze skutků, které od Boha jsou přikazovány, se učíme dobře žíti, ale ze skutků Kristových, které jsou jaksi kniha naše, poučující o boží vůli. A proto pravil Spasitel v 10. kap. evangelia sv. Jana: „Nevěříte-li mně“. A jinde: „Skutky, kteréž já“ atd. 5. znamení vůle božské nazývá se dopuštění, jež jest o hříších. Toto pak dopuštění znamená neklamně, že Bůh má vůli zalíbení trestati hříchy, protože jinak Bůh nemohl by je dopouštěti. Všech těchto pět pak jest časných, ježto Bůh nepřikazuje, nezapovídá aniž radí, nečiní aniž dopouští, leč časné, a každé z těchto jest beze vší pochyby znamení nějaké vůle božské. Postačitelnost jich však vysvítá i tím způsobem: Znamení vůle božské jest buď vzhledem k dobrému, nebo vzhledem ke zlému; jestliže vzhledem ke zlému, buď v učiněném bytí, a tak jest to vykonání nebo před tím, než se to stane, a to buď vzhledem k dobrému, k němuž jsme vázáni, a tak jest to přikázání, nebo vzhledem k dobrému užitečnému, k němuž nejsme vázáni, a tak jest to rada; jestliže vzhledem ke zlému, pak buď dle toho, jak jest ve skutečnosti, tak jest to dopuštění, nebo dle toho jak jest to před tím, než se stane, a tak jest to záповěď; hrozba pak může býti uvedena na záповěď a radu. Neboť

jest-li to hrozba trestem věčným, pak jest to záповěď, jestliže však ne, ale trestem časným, pak lze ji uvést na radu.

Z toho již jest patrné, že vůle boží dobře se rozděluje ve vůli zalíbení a vůli znamení.

DISTINKCE XLVI.

Zde se počíná otázka . . .

1. *Distinkce 46.*, v níž stojí 1., že vůli boží, která jest zalíbení, nic nemůže se protiviti; — 2., že Bůh nechce, aby se děly zlé věci, aniž chce, aby se neděly zlé věci, ale nechce zlé a dopouští zlé; — 3., že jest čtveré dobré: trojí dobré samo ze sebe, čtvrté po případě nebo příležitostně, jako hříchy svatých; — 4., že Bůh není původce zlého.

2. Odtud verše:

Z a nebyti nemůž' vše co Bůh chce a což se mu líbí;
Dá spasení komu chce, a nedojde ho ten, koho nechce.
Pán ani nechce, by zlé se nedálo, aniž, by se dalo,
Leč je dopouští, i z něho utváří si dobré též.
A proto čítati máš dobrého vždy čtyři části.
Pak na konec se praví, že není Bůh původce zlého.

3. Běře se v pochybnost, zda Bůh chce, aby všickni lidé došli spásy. A zdálo by se, že nikoli. Neboť nechce, aby došli spásy Jidáš a boháč pohřbený v pekle, a oni jsou nebo byli lidé; tedy jest otázka nesprávná. Vyšší návěst se dokazuje: neboť chce, aby oni byli zatraceni vůli zalíbení, ježto je libě zatracuje. Ale Bůh nemůže zároveň chtít, aby byli zatraceni a došli spásy, ježto tyto pojmy zdají se navzájem si odporovati: jest tedy vyšší návěst správná. — Naopak jest Apoštol v 2. kap. 1. listu k Timotheovi.

Jest poznámati, že podle Damiana vůle boží jest dvojí, t. předchozí a následná; avšak takovéto rozlišení nepochází z různosti vůle božské v sobě, ale z různosti podmínek chtěního. Neboť v každém člověku možno uvažovati přirozenost jeho, okolnosti a podmínky jeho. Bud' předně: dle toho, jak jest chtící a připravuje se k spase, nebo koná opačně; prvním způsobem naplňuje přikázání, druhým však způsobem přestupuje přikázání. Prvního způsobu následuje vůle následná, druhého vůle předchozí. Neboť toho, jenž plní přikázání boží, účelně následuje vůle boží, jíž chce, aby onen byl spasen; ale toho, jenž přestupuje přikázání, účelně předcházela vůle boží, aby zachovával přikázání boží byl spasen, a ježto nezachovával, nenásleduje ho ta vůle, jíž by Bůh chtěl, aby onen byl spasen. A proto jiné jest říci: „vůle boží jest, aby onen byl spasen“ a „vůle boží jest, že onen jest spasen“. První jest vůle přikázání nebo rady, ježto Bůh chce, aby tak činil; 2. však jest zalíbení, kterýmž skutkem, má-li jej do sebe, líbí se Bohu. I jest patrné, že každému člověku zde na zemi jest velmi prospěšno prositi Boha, ježto vůle boží děje se v něm, neboť vůle boží jest,

aby nikdy nepřekračoval přikázání jeho, to jest, aby nikdy nhřešil, ale zaliboval se vším, jak se sluší.

I jest dále patrné, že jiné jest říci „Bůh chce, aby všickni lidé došli spásy“ a jiné „Bůh chce, aby všickni lidé byli spaseni“. Neboť první tvrzení jest správné o vůli boží předchozí, ale druhé jest nesprávné, ježto označuje, že všichni lidé naplnili přikázání a tak následovně jsou spaseni. Avšak svatý Augustin vykládá v „Enchiridii“ onen výrok Apoštolův takto: „Bůh chce“ atd. Přijmi tedy jaksi mínění názvu otázky a odpověz k námitce prvním výkladem; popři, že Bůh nechce, aby Jidáš a boháč došli spásy. Neboť chce, aby došli spásy vůlí předchozí, ale nechce, aby došli spásy vůlí následnou. Neboť nechce, aby byli spaseni, jakkoliv chce, aby plníce přikázání jeho a rady, došli spásy; a ježto nechce se spravedlivě káti z hříchu, a tak ani nechce plniti přikázání a radu vůle boží, tedy nechce je spasiti vůlí zalíbení, jíž nic nemůže se protiviti.

Podle 2. výkladu, t. svatého Augustina, se připouští, že Bůh nechce, aby Jidáš a boháč došli spásy; a když se usuzuje: tedy Bůh nechce, aby všickni lidé došli spásy, připouští se jedním způsobem závěrek i důsledek; a když se praví: tedy nesprávné jest, že Bůh chce, aby všickni lidé došli spásy, popírá se závěrek; a když se praví: závěrek platí proto, že dvě protimluvná navzájem si protimluvíci nemohou zároveň býti správná, praví se, že nejsou protimluvná, ježto v kladném tvrzení jest rozdělení podle rodů jednotlivých (věcí) a ne podle jednotlivých (věcí) rodů, jak vysvětlil Augustin, a tedy kladné neuzavíralo v podmětu rozdělení podle Jidáše a boháče, a následovně nepopírá se v záporném to, co bylo v kladném potvrzeno, nebo obráceně. Podobný příklad jest na těchto: „Každý dokonalý živočich byl v arše Noemově; a některý dokonalý živočich nebyl v arše Noemově“. Ale zde bys řekl: lepší by bylo, kdyby všickni byli spaseni, než aby někteří byli spaseni a někteří ne; tedy Bůh má to chtíti, ježto jest nejvyšší moudrý a nejvyšší dobrý. Závěrek platí, protože moudrému a dobrému přísluší to, aby ze dvou věcí vyvolil lepší, má-li svobodu vyvolení; a ježto chce, aby všickni lidé došli spásy, jakožto lepší, než aby někteří byli spaseni, tedy by se zdálo, že všickni lidé budou konečně spaseni. K tomu se praví 1. připuštěním hořejší návěsti; a když se dovozuje: tedy Bůh má toto chtíti, připouští se závěrek; neboť Bůh chce, aby všickni lidé došli spásy, jak bylo řečeno podle Apoštola; a když se usuzuje: tedy všickni lidé konečně budou spaseni, popírá se závěrek, ačkoliv důsledek možno připustiti podle výkladu Augustinova, že (t. někteří z každého rodu lidského) budou spaseni. — 2. odpovídá se takto, když se dovozuje: lepší by bylo, kdyby všickni byli spaseni, než aby někteří byli spaseni, a někteří ne; praví se, že ano, s vyrozuměním: kdyby všichni plnili přikázání boží. — 3. se odpovídá popřením oné věty: neboť není dobře, aby všichni lidé byli spaseni, protože není to spravedlivé, ježto spravedливо jest, aby mnoho lidí bylo zatraceno. A tak podle rozmanitých smyslů lze rozmanitě odpovídati.

DISTINKCE XLVII.

Vůle boží zajisté . . .

1. *Distinkce 47.*, v níž stojí 1., že vůle boží věčná, jež jest božská bytnost, jest vždy účinná, aby se stalo vše, co by chtěla, a nestalo se nic, co by nechtěla. — 2. že vůle boží vždy jest plněna, buď od nás, když dobře činíme, nebo z nás, když proti vůli boží ne, která on jest, ale která jest znamení, činíme. — 3. že Bůh přikázal osobně ve starém zákoně i v novém něco, což nechťel, aby se stalo od těch, jimž to přikazoval. Příklad máme na obětíování syna Abrahamova a na uzdravených slepých.

2. O dvou prvních jsou tyto *verse*:

A cokoliv ty konáš, vždy tebou naplní se ta božská
Vůle, ne pak naopak, mimo ni vše zlé děje se však.

3. Tázeme se, z d a v ů l e b o ž í v ť d y ú č i n n ě s e n a p l ň u j e. Dovozuje se, že nikoli; neboť Bůh chce, aby žádný člověk nehřešil; a v tom vůle jeho ne vždy účinně se naplňuje; jest tedy otázka ne-
správná. Závěrek platí proto, že není-li vůle něčí naplňována, jest to tolik, jako kdyby ona vůle neměla toho, k čemu jest její chtění, jako, jest-li vůle něčí naplňována, jest to tolik, jako míti to, k čemu jest jeho chtění. — Na opak jest mistr doslovně, pravě: „Vůle boží zajisté jest vždy účinná, aby se dělo vše, co by chtěl, a nedělo nic, co by nechťel“.

Jest p o z n a m e n a t i, že mistr liše vůli na vůli zalíbení a vůli znamení, o vůli první připouští otázku a o druhé popírá. Neboť jeho zalíbení se vždy naplňuje, ale jeho přikázání, rada a záповěď ne vždy se naplňují; a podle tohoto rozlišení vůle mohou správně býti roz-
uměny a shodovati se výroky písma, jako když se praví v 54. kap. kn. „Genesis“: „Řekl Josef“ atd. A o oné vůli praví Apoštol v 9. kap. listu k Římanům: „Nebo vůli jeho, kdo odepřel?“ jako by řekl „nikdo“. Neboť Otec, jest-li Bůh všemohoucí a bytně blažený, pak má, cokoli chce míti; tedy jest patrné z významu řeči, že uzavírá odpor, aby ona vůle boží nebyla naplněna. A proto ve 13. kap. kn. „Ester“, praví moudrý Mardocheus: „Pane“ atd. Jestliže totiž má Bůh vědění věčné a s-
vobodnou vůli všech věcí budoucích, jest patrné, že by nezřizoval nic, o čem by věděl, že se to bouří proti jeho libosti; neboť kdyby to činil, Bůh od věčnosti by radil a zřídil, aby se ono proti němu bouřilo a ná-
sledovně bylo by ze zřízení božího volního, co by se bouřilo, následovně bylo by to nezřízení boží volní, co by se bouřilo, a následovně napadalo by to božské zalíbení, kdyby naplňovalo. A nemůže se to obracet v po-
chybnost leda nemoudrému, který buď klade Boha zlého od věčnosti, s rodem temností a celou přirozeností tělesnou jemu poddanou, odpo-

rující Bohu dobrému s přirozeností duchovní, jak se domnívali Manichejští, jak Augustin často uvádí v knize „Proti Manicheovi“ a „o mravech Manichejských, a jinde na mnoha místech, nebo jinak, že klade, že Bůh zřizuje nejprve jedno ze svého zalíbení a potom, vida, že to odporuje, že odvolává zřízení dřívější, s ukázáním opaku. Ale ježto žádná z obou těchto cest nemá jiskřičky patrnosti u kohokoli, proto platí mínění o nezlomnosti a nemarnosti božského zalíbení. Avšak o znamení božského zalíbení mluví písmo, řkouc všeobecně, že člověk zde na zemi zásluhami činí boží vůli, jako ve 4., 5., a 6. kap. evang. sv. Jana praví Spasitel, že rozumí činiti vůli Otce, a ve 12. kap. evangelia sv. Matouše, řka: „Kdož činí“ atd. Avšak těmto výrokům může pravděpodobně býti rozuměno o skutku vykonaném a zřízeném shodně s boží vůlí vnitřní, jako i slovům 62. kap. Izaiáše: „Nebudeš více“ atd. Někdy pojímá se také vůle boží za přikázání, jako v oněch slovech 6. kap. Matoušovy: „Buď vůle tvá“ atd., ježto každý katolík jest jist, že jest naprostě nutno, aby vůle zalíbení byla naplněna; neboť nemusí se modliti za naplnění jí, alespoň důsažným druhem modlitby, jaké zdají se býti všechny prosby modlitby Páně; neboť modlitbou, jež jest povznesení mysli k Bohu, se modlíme, o čem víme, že jest to nutno, jako chválíce Trojici, vyznáváme, že má do sebe slávu, vládu a čest, svatost, sílu a moc, jak jest patrné ze 4. a 5. kap. „Zjevení sv. Jana“. A přece víme, že má do sebe nutné tři poslední věci. Prosíme tedy v 3. žádosti, aby přikázání boží bylo plněno od pozemšťanů, jako jest naplňováno od duchů nebeských, ne aby tímž způsobem ve všem, ale přiměřeným, což vyznívá v totéž, jako kdybychom se modlili ze církev bojujících, aby záslužně sloužila Bohu svému.

Z již řečeného jest patrné, že vůle zalíbení božího vždy účinně jest naplňována, ale vůle znamení, totiž přikázání, rada a záповěď, ne vždy jest naplňována. I jest patrné, že otázka o vůli zalíbení jest správná.

Pak k důvodu připouští se návěst vyšší a popírá se nižší: neboť naplňuje se jeho vůle v dopuštění, ježto volně dopouští, aby lidé hřešili, jakkoli nechce, aby lidé hřešili. A proto praví Augustin v „Enchiridii“: „Toť jsem“ atd.

A ježto podotýká zde Augustin, že předzvědění hřešice učinili proti vůli boží, tedy jest v e d ě t i, že jiné jest, aby něco se dalo proti vůli boží a jiné mimo vůli boží. Proti vůli boží se děje, když člověk přikázání nebo radu boží nevykoná; neboť jinak nedělo by se nic proti Bohu, což jest zřejmě proti mínění Spasitele, jenž ve 12. kap. ev. sv. Matouše dí: „Kdož není“ atd.; a v 54. kap. Izaiáše: „Všeliký jazyk“ atd. Pak však kdo se protiví vůli Páně, když jeho přikázáním nebo radou pohrdá? A tak shromáždění zákonníků a farizeů odporovalo svatému Duchu, jak praví sv. Štěpán v 7. kap. „Skutků apoštolských“: „Tvrdšíjní“ atd. A tak jest patrné, že proti vůli boží, již jest znamení, jako přikázání, rada a záповěď, něco jest, ale není proti vůli zalíbení, ani proti vůli, již jest dopuštění, vykonání nebo naplnění. A proto praví mistr, že zlé skutky lidí dějí se proti jeho (t. božímu)

příkázání nebo záповědi, ale ne proti jeho vůli, jež jest on sám, leč by se řeklo, že se dějí proti ní, protože dějí se mimo ni; neboť zajisté nic se proti ní neděje tak, aby chtěl, aby se to dělo, a nedělo se to, neb aby nechtěl, aby se to dělo, a dělo se to. V těchto slovech chce mistr naznačiti, že nic nemůže vůli, jež jest Bůh, překonati; neboť to jest proti bytí vůle, co překonává vůli. A proto Augustin v „Enchiridiu“ praví: „Nechť jsou jakékoli“ atd.

Z toho jest patrné, co jest proti vůli boží se dítí a proti které něco se děje a proti které nikoli. Ale pak, aby se něco dalo mimo vůli, to jest, když vůle ani není z Boha, ani z opaku. A proto, jakkoliv proti vůli zalíbení nic nemůže se dítí, ani mimo ni, přece se praví, že hříchy dějí se mimo vůli boží účinkující a schvalující; ale ne mimo vůli boží dopouštějící. Neboť nic zlého nemůže se dítí, leč by on dopouštěl, aby se to dělo, jak bylo řečeno.

DISTINKCE XLVIII.

Jest také věděti...

1. *Distinkce 48.*, v níž stojí 1., že vůle člověka chtícího, aby se stalo totéž, co chce Bůh, jest někdy zlá, a vůle člověka chtícího něco jiného, než chce Bůh, jest dobrá. — 2., že vůle boží dobrá naplňuje někdy zlou vůli člověka. — 3., že celá Trojice chtěla, aby Kristus trpěl, ale nechtěla, aby ho Židé ukřižovali. — 4., že svatým mužům se líbilo, aby Kristus se zasloužil ohledně našeho vykoupení. — 5., že utrpení svatých může člověk chtít i nechťtí dobrou a zlou vůli.

2. O tom jsou *verše* (ale bez písmeny):

Chceť pak někdy i Bůh to, co já nechťtí mohu dobře,
Též naopak zas já, mohu někdy chtít, to co on, zle.
Vůli zlou i naši, Bůh dobrý mnohdy plnívá,
Co chce, aby stalo se; smrt Kristova jest toho důkaz.
Způsobem rozličným, muž dobrý to chce i nechce
A v mučení blažených obojí můž' dobře se dítí.

3. Tážeme se, zdali kterýkoli člověk jest vázán připodobati svou vůli vůli božské? Zdálo by se, že nikoli, ježto na slova žalmu: „Vstaňtež“ atd. praví Výklad: „Vůle božské“ atd. A ježto člověk nemůže přirozenost svou připodobiti přirozenosti božské, nemůže ani vůli svou připodobiti vůli božské. Začátek zdá se platiti na základě postačelné podobnosti nebo od obratitelného k obratitelnému, ježto přirozenost božská a vůle božská jsou totéž. — Naopak takto: Kterýkoli člověk jest vázán, plniti příkázání boží a následovně božskou vůli; ale návěst hořejší nemůže činiti, leč připodobí-li vůli svou vůli božské. To jest patrné z Výkladu na žalm: „Srdce zlé“ atd., jenž dí: „Kterékoli srdce“ atd., ale to jest připodobiti vůli svatou vůli božské, jest tedy otázka správná.

Zde jest 1. p o z n a m e n a t i, že podle Pařížského jest v člověku dvojí vůle, t. smyslnosti a umu. Umu opět dvojí, totiž buď sama síla, nebo kon té vůle, jenž jest chtění, jíž člověk jest příčinou, v níž záleží zásluha a provinění.

2. jest p o z n a m e n a t i, že jest dvojí připodobení vůle lidské k božské, t. v konu nebo v zevnějšku. V konu, když člověk činně plní příkázání boží; v zevnějšku však, jako v hochu nebo ve svatém člověku, když spí, který pro ten čas nemá chtění činného k tomu, k čemu jest chtění boží. Dále jest dvojí připodobení vůle božské a lidské, t. plné, jako svatých ve vlasti, a nedokonalé, jako svatých, dokud jsou na zemi; a jiných vůle ve všedních hříších se opozduje.

3. jest p o z n a m e n a t i, že podle sv. Tomáše ve „Spise“ kn. 3., se praví, že člověk vlastně k tomu jest držen, co nečině, upadá v hřích.

4. jest p o z n a m e n a t i, že připodobení vůle tím lze pozorovati, podle čeho směřuje konem svým v to, k čemu jest zřízena.

4.—5. Dle předchozí otázky jest *předpokládati*, že dvojí jest vůle boží, t. zalíbení a znamení. A proto vůle lidská připodobuje se tehdy vůli božské, která jest zalíbení, když se připodobuje vůli znamení; a tehdy připodobuje se vůli znamení, když činí, co Bůh přikazuje a radí, a upouští od toho, co zapovídá. Avšak takové připodobení nebo podobnost děje se čtvermo, buď podle příčiny látkové, jako když člověk chce to, co chce Bůh, — a jako takoví připodobovali Židé vůli svou s Bohem Otcem a Kristem při smrti Kristově — nebo 2. podle příčiny formální, jako by člověk chtěl z lásky to, co chce Bůh, a tak svatí přejíce si smrti Kristovy ve vykoupení pokolení lidského připodobili vůli svou vůli božské. Tak i Kristus připodobil vůli svou vůli Otce, řka: „Ne má“ atd.; „ne má“, t. těla, nebo smyslnosti, která ježto je slabá, chtěla by opak, „ale tvá“ s Duchem mým, ježto „duch zajisté hotov jest“ atd. — 3. podle příčiny účinkující, jako by člověk chtěl, co Bůh chce, aby chtěl a nic jiného; neboť když člověk takto chce, pak nic neučiní, leč co chce Bůh, aby učinil. — 4. podle příčiny účelné, jako by člověk chtěl k onomu účelu, k němuž chce Bůh.

A když takto podle čtyř druhů příčin sbíhá se připodobení, pak jest úplné; když pak v něčem jest nedostatečno, nazývá se neúplné. A ježto připodobení nejvíce pochází od formy, tedy v chtění vyžaduje se pro připodobení láska. Protož jestliže člověk chce to, co chce Bůh a k tomu cíli, k němuž chce Bůh, a v lásce jest nedostatečný, pak svou vůli nepřipodobuje božské záslužně: jako chce-li Bůh, aby N. N. zemřel pro dobro obecné a X. Y. chce totéž, k témuž účelu, ale ne z lásky, ale protože ho nenávidí, jest jasno, že ve vůli boží jest zbožnost a ve vůli X. Y. bezbožnost a tak nepodobnost velmi veliká. Jestliže však jest připodobení ve formě, ale ne v látce, t. j. ve chtěném, pak stojí připodobení vůle, jako Bůh chtěl zbožně, aby Pavel v Jerusalemě byl spoután; a lidé chtěli zdožně, aby nebyl spoután; Kristus chtěl umřítí, a Petr nechťel, aby umřel: zbožně nechťel, aby Kristus umřel, a přece se provinil, ježto nepřipodobil ve všem vůli svou vůli Páně, zasloužil

potrestání, ježto lásce tělesnosti dal v Kristu přednost. A proto k upravení vůle naší, aby byla podobna vůli božské, jest nejlepší nenáviděti všeliký hřích a milovati všecko dobré, alespoň změteně; a k připodobení vůle naší k vůli boží, jest dobré obrátiti k zvláštnímu chtěnímu naše chtění pod podmínkou božího zalíbení se slovy: Chce-li to Bůh, chci to i já. A proto Petr, ježto uslyšel od Krista, který nemohl lháti, že chce umříti za vykoupení pokolení lidského, měl říci: staň se vůle tvá. My však, neznajíce chtění boží o něčem chtěném přikládáme-li podmínku chtění božího, v takovém případě nebloudíme v připodobení, s oním předpokladem, že jsme činně v lásce, která jediná podle Augustina liší syny boží od synů ďáblových.

5. Po těchto poznámkách a předpokladech *budiž úsudek* tento: Uzavírá protimluv, že stvoření rozumné jest vázáno, aby nebylo povinno vůli svou připodobovati vůli božské. To jest patrné takto: stvoření rozumné nemůže býti vázáno, aby nic nechtělo, ježto, jest-li, chce sebe samo v konu bytí, i jest nutno, aby chtělo někdy konem vyloučeným ve spojení s rozumem a umem, ačkoliv dle nějaké míry nemůže ustoupiti od konu vyloučeného. A proto Apoštol, uvažuje onen dluh, praví ve 13. kap. listu k Římanům: „Nikomů“ atd. chce totiž Apoštol, aby křesťané tak hotově platili dluhy nadtělesné, aby nezbylo nic z dluhu leč vzájemná láska milování, která čím více jest splácena, tím proto platící jest vázán více milovati. A proto Apoštol žádá nás dlužníky, abychom stále tak milovali; neboť láska, ježto vede k nekonečnému, má býti nekonečná, ježto vylučuje násilí nebo ošklibost a klade nejprirozenější radost: naproti tomu dluhy tělesné, ježto jsou násilné a časté, musí míti konec; proto člověk může se plně vyzouti z takového dluhu, aby nebyl více dlužníkem takových, ježto nic násilného není časné; ne tak však zavázání lásky. A proto mysl Apoštolův jest: vyzujme se plně ze všeho dluhu k bližnímu mimo vzájemné milování, ježto jestliže toto dobře nemůžeme, daleko spíše nemůžeme se vyzouti z dluhu milovati Boha.

6. Od tohoto úsudku závisí *úsudek 2. tento*: Stvoření rozumné musí pod trestem hříchu připodobiti vůli svou vůli božské. To jest patrné z toho, že jestliže tato vůle jest dobrá, líbí se Bohu, že jest dobrá, a následovně mezi ní a vůli boží směřující k ní jest podoba, ježto ona vůle stvoření svobodného směřuje předmětně k vůli božské: jest tedy veliká podobnost, když já chci, jak chce Bůh, abych chtěl; neboť takové chtění líbí se Bohu.

Z toho jest patrné, že všeliký hřích aktuální stvoření rozumného děje se pro nepodobnost vůle stvořené k vůli božské. To jest patrné takto: všeliký hřích aktuální jest hlavně nechtění stvořené vůle a není, jako ono chtění, podoben zalíbení božímu; tedy jak jest božskému zalíbení nepodoben. Když tedy člověk chce něco chtitelného s okolnostmi, které se nelíbí Bohu, pak člověk hřeší aktuálně: neboť ve skutečích jest hřích, leč pokud jest nepodobnost ve vůli, která podle některých nazývá se nejvyšší síla duše, která-li zachovává přímou,

jest stvoření rozumné zachováno neporušené od hříchu aktuálního. 2. jest z toho patrné, že není následné, aby stvoření chtělo, co chce Bůh, a aby chtělo záslužně a naopak: neboť jest možno, že Bůh přikáže člověku, co by chtěl, a on by to učinil, co chce Bůh, aby se nestalo, jak patrné na příkázání daném Abrahamovi, aby obětoval syna svého Isáka ve 22. kap. „Genesis“. Jest také možno, aby člověk chtěl a vykonal to, co Bůh chce a přece se sebe více provinil, jako u zrádce Jidáše a kněží, kteří chtěli a učinili, že Kristus zemřel, což i celá Trojice chtěla. A týž soud jest o krutovládcích mučících svaté, o nichž Bůh chtěl, aby byly mučeni.

Z toho jest patrné, že Bůh v odměňování více dbá přímosti úmyslu a způsobu činění, než podstaty skutků. A proto v 6. kapitole evangelia sv. Matouše se praví: „Kdyby oko tvé“ atd. a obecně se praví, že Bůh není odměňovatelem jmen, ale příslovci, více ceně, co dobře se koná, než pouhé samým sebou dobré.

3. jest patrné, že chtění, jimž jsou na odpor věci chtěné, jsou podobná, jako Abraham chce zabít Isáka a Bůh chce, aby ho nezabil; a přece obojí chtění jest z božího zalíbení: neboť protiklady jsou narozeseny, aby se děly o tomtěž, jako jsou chtění boží a chtění Abrahamovo: proto, že Abraham by chtěl zabít Isáka a že by také prostě chtěl nezabít ho, jsou chtění jaksi protikladná, ježto střídavě má je do sebe týž, a protiví se, aby týž měl je do sebe najednou.

4. jest patrné, že ježto v Bohu není „jest“ a „ne“, nic se neprotiví tato dvě chtění: Bůh chce, aby Isák nebyl zabít a sám chce, aby ho Abraham zabil; to jest patrné z toho, že Bůh má vždy do sebe tato dvě chtění zároveň, protože obě tato chtění někdy má Bůh do sebe. A proto nejlepší Pán často chce k vůli ukázání poslušnosti, aby lidé vyloudili kony chtění, které nechce, aby byly vykonány na venek, aby ukázal, že on dosti si cení dobrou vůli pro zasloužení blaženosti, byť i nebyla možnost vykonání. Jako v 8. kap. 3. „Knihy královské“ praví Šalomoun v osobě Boha mluvícího k Davidovi, Otcí jeho: „Že jsi“ atd. Hle, Bůh doporučuje, co chce aby nebylo vykonáno. A přece každý, kdo ví, že účín jest ze zalíbení božího, jest vázán zalibiti se v něm.

5. jest patrné, že všeliký člověk má věřiti, cokoli Bůh chce, aby od něho bylo věreno; a nemá věřiti nic, co Bůh nechce, aby od něho bylo věreno. To jest patrné takto: všecko věřitelné jest od Boha chtěno; tedy má podobně býti chtěno od člověka a ne jako věděné, tedy jako věřitelné: tedy všecko takové jest od člověka věřitelné. A podobně jest říci o nevěřitelném

6. jest patrné ze všeho řečeného, že jest svaté, aby člověk vědoucí, že něco jest ze zalíbení božího, připodobil vůli svou vůli božské ne-reptaje nezřízeně nebo žádaje si pomsty, ať jest to trest nebo výsměch nebo bezprávi nebo cokoliv jiného, co nezavání trestem smrti, ježto všeliká moudrost jest spravedlivá a následovně ze zalíbení božího. Ježto tedy každý dobrý bohoslovec ví to, nemá míti bolest nad

zřízenými příhodami. Neboť ve 12. kap. „Příslaví“ se praví: „Spravedlivý“ atd.

7. Ale jak řečeno v první poznámce o vůli lidské, že jedna jest smyslnosti a druhá umu přirozeného, praví se obecně, že nikdo není vázán žádnou z těchto dvou vždycky takto poddávati vůli božské. Tak jest patrné o síle tělesné, o smrti rodičů a podobném; avšak každá z nich jest podobna vůli božské, děje-li se umíněně bez zatěžující okolnosti. Jiná však jest uvažovací, a tato jest dvojí: totiž buď podmíněná nebo naprostá. Podmíněná, abych chtěl, líbilo-li by se Bohu, toto dobré; a v této bloudí mnozí, vyprošující sobě marně dobré a nepřátelům zlé, ačkoliv jest dovoleno člověku chtíti pro sebe dobro duchovní a jakékoli dobro prostřední, s vyrozuměním k onomu, líbí-li se Bohu bytí i se nelíbilo Bohu, aby je měl. Vůle uvažovací naprostá však má se připodobovati vůli božské, směřující vždy k tomu, co ví, že Bůh chce; neboť křesťan není vázán částečně přemýšletí o všem chtěném, co zná určitě nebo změteně v zevnějšku; ale má sobě zalíbovati poměrně nebo změteně ve všem takovém; a kdykoliv by částečně poznal, radostně chtíti chválením Pána chtěné věci. A proto zdá se zbožným uvažovati tresty osob a obcí a radovati se spolu s dobrým soudcem, který nezanechal ve své obci nějakou nepotrestanou skvrnu. Neboť takovýmto rozjímáním upevňuje se trpělivost, láska zlatem se leskne a marná žádostivost a příčina reptání proti Bohu se odtrhuje; zvláště, jestliže s takovou radostí uvnitř jest bolest nad hříchem předcházejícím, neboť trest jest chvalitebné znamení mající beze vší pochyby příčinu zlou. Avšak vzhledem k budoucím věcem, o nichž člověk zde na zemi nemá určitosti, zdá se pravděpodobným, že každý má změteně chtíti dobré, sobě nebo stvořené přirozenosti náležité, chtěním takto podmíněným, bude-li se líbiti Bohu a nechťiti takto podmínečně žádné zlo smrtelné. Z toho jest patrné, že jest dovoleno záslužně nechťiti takto podmínečně takové možné, co Bůh chce, a chtíti přiměřeně, co Bůh chce, kteroužto odlišnost od chtění božského omlouvá neznalost chtěného a podmíněné chtění; neboť předzvěděný jsa v milosti podle přítomné spravedlivosti záslužně chce svou blaženost a chce své zatracení; neboť Bůh chce všude opak. A podobně se přihází, že člověk zde na zemi chce a nechce prostředky k těmto účelům, jako dovoleně mohu chtíti sukničci nebo něco jiného, čeho nemám, jen když podmíněným uvážením k vůli chvalitebnému účelu chci ono s přidáním zřízené okolnosti, což jest nesnadno pro blud úmyslu rozkoše, pro ztrátu dluhu a jinak pro kolikkoli zlých okolností, jimiž se přihází odchýlení od přímosti vůle; mimo to hřích a prostředky k němu nesmí člověk prostě chtíti. A prostředků k blaženosti, jichž zlé užívání se nepřihází, jako jsou pravdy, má prostě si přát každý člověk zde na zemi. Avšak ony prostředky, jichž dobré a zlé užívání se přihází, z jichž ošemetnosti jest dvojaké, má chtíti toliko podmínečně: a takové chtění vyjadřují lidé obecně slovesem pracím, jako: „chtěl bych byti biskupem, kdyby se Bohu líbilo.“ Ale

vskutku Jidáš křesťanský chtěl býti biskupem, ježto se to Bohu líbilo, který ho vyvolil za biskupa. Co tedy dobrého obdržel? Jistě ztratil biskupství, ježto se dopustil svatokupectví; duši a tělo poddal zatracení, ježto náležitě vůli svou vůli Páně nepřipodobil.

Od toho pak rač nás vytrhnouti ten, jenž může vůli člověka zachovati v přímosti.



II.

POČÁTEK VÝKLADU NA DRUHOU KNIHU SENTENCÍ.

INCEPCE.

I.

1. „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž ji od Boha.“ V 1. kap. epištoly sv. Jakuba.

Na počátku první knihy v rozdělení tohoto thematu jsem řekl, že svaté písmo, podané v 2. knize Sentencí, chváleno jest pro velikou autoritu, kterou má z původního počátku, ježto jest od Boha. Neboť thema praví: „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha“, t. jako od původního počátku, od něhož pramenně berou původ všechny věci, a „skrže něhož všechny věci učiněny jsou, a bez něhož nic učiněno není“ (Jan, kap. 1.). A jelikož vše, co Bůh učinil, velmi dobře učinil, neboť v Genesi, kap. 1. se praví: „A viděl Bůh vše, co učinil, a aj, bylo velmi dobré“, a svaté písmo jest něco, co Bůh učinil, tedy svaté písmo jest velmi dobré. Proč velmi dobré? Zajisté proto, že velmi dobře a velmi dobrým původním počátkem učiněno; tedy pro velikou autoritu, kterou má od původního počátku, dlužno je chváliti. Proto, vycházejíc od nejpravdivějšího počátku, ono ukazuje pravdivě, že každé stvoření jest divadlo, od něhož se odráží podobnost Trojice a Jednoty vzhledem k stvořiteli. Neb ohlédni se okem vnitřním po světě, a uvažuj; a shledáš v něm jednotu a trojici k podobnosti nestvořené Jednoty a Trojice. Neboť trojmo svět se rozděluje, takže první jest svět patvárný, jenž jest věčný příklad tohoto světa tělesného; druhý svět jest makrokosmus, t. j. svět smyslný ve velkém; a třetí svět mikrokosmus, t. j. svět v malém, jako jest člověk rozumný. Tuto trojakost světa označujíc, ukazuje písmo svaté v 1. kap. evangelia sv. Jana, kterak Syn boží, jakožto člověk, na světě byl, vzhledem k světu patvárnému, a svět skrže něho učiněn jest, jakožto skrže Boha vzhledem k světu makrokosmu, a svět ho nepoznal, jakožto Boha a člověka, vzhledem k světu mikrokosmu, kterýžto svět mikrokosmus, t. člověk, nechtěl býti pozdvižen v umu tím, co učiněno k poznání

Jednoty a Trojice nestvořené, a tak vyšel na prázdno v svém přemýšlení.

2. Ale ty, jenž jsi oddán svatému písmu, popať na svět, nebe i zemi, a na vše, co na nich jest, a rozuměj, že jediný v bytnosti a trojí v osobách pro tě z ničeho učinil ony věci, a to svou nekonečnou moudrostí, kolem níž se točí obsah této druhé knihy. Na kterýž obsah jestliže bedlivě okem vnitřním pohlédneš, spatříš žebřík bytí věcí stvořených, kteréhožto žebříku vrchol vzal od stvoření druhotné východisko, od kteréhožto vrcholu sestupuje po věcech středních, uvidíš přirozenosti podle stupňů bytných, jedny vystupující a druhé sestupující v dokonalosti, dle toho, jak je nejvyšší umělec v ní omezil. Ale v uvažování takovém nejprve jaksi u vytržení jsa, nalezněš formu viditelnou, jež jest stínový obraz věcí neviditelných, a jí jako zrcadlem a v hádance na neviditelné věci patře, vroucněji po nich dychtiti budeš. Pomalu arcíť na tak jemném a vysokém žebříku nutno řídit kroky a k vyšším věcem jaksi nějakými stupni postupnosti vystupovati, až bychom neviditelné věci boží skrze ty, jež učiněny jsou, spatřili, abychom skrze stvoření nebe spatřili nejvyššího činitele, skrze řízení světa smyslného poznali Pána neviditelného, skrze dobroty viditelné přemýšleli o nejvyšší neviditelné dobrotě a skrze světlo smyslné snažili se o nedostupnou jasnost. Ale skrze koho, leč skrze stvoření **rozumné**, v něž dal moudrost, aby skrze ty věci, které učiněny jsou, poznávalo a milovalo svého stvořitele, arcíť ne tak, aby v oněch věcech konečně odpočívalo, ale všechny přestupovalo, řídíc přes všechny pamět, um a vůli, a tak síly jednotlivé k neobmezené lásce svého zakladatele, kladouc postupně ve stvořeních 1. stupeň — býti stvořenu; 2. stupeň — býti a žítí, jako u rostlin; 3. stupeň — býti a čítí, jako u jednotlivých živočichů; 4. stupeň — býti a rozuměti jako u andělů a lidí; 5. stupeň — býti v milosti, jako u svatých andělů a lidí; 6. stupeň — býti a rozkošně patřiti na nejvyšší dobré, jako u spasených.

3. Hle, toť jest 6 stupňů žebříku, jimiž člověk pomalu vystupuje až k stupni prvnímu prostě neobmezenému, kteréhožto stupně stvořitel položil k jeho dokonalosti bez své potřeby, a prospěchu, neboť stvořil člověka ne k své potřebě, ani k svému prospěchu a bez zásluhy člověka, ale k veliké zásluze člověka, aby, nedostává-li se mu moudrosti, žádal jí od Boha, aby jí záslužně poznal svého stvořitele a poznávaje odpíral ďáblu, a z lásky byl poslušen stvořitele: tak totiž bude sebrán obsah celé této 2. knihy. Neboť *první úsudek* této 2. knihy jest, že jeden jest stvořitel všech věcí, nebeských, pozemských i pekelných, viditelných i neviditelných, jenž před časy bytuje od věčnosti svou mocí, vůlí a dobrotou svou stvořil svět: hle, první. A *úsudek poslední* této 2. (knihy) jest, že máme ponoukání ďáblovu odporovati a božího zřízení pokorně poslouchati: hle, druhý.

4. A ježto ke konečnému dosažení těchto věcí každému nedostává se moudrosti, tedy žádejž jí od Boha; neboť praví thema: *Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha*. V tom pak tři věci, vzhledem k předloze 2. knihy, se za-

hrují, z nichž písmo svaté nejvýborněji se doporučuje: totiž přijaté, přijatelné a dávající: „přijaté“ — člověk, jenž jest ušlechtilý podmět moudrosti, v němž jest formálně; „přijatelné“ — moudrost, jež člověka věčně zdokonaluje, — a „dávající“ — Bůh, skytající moudrost neklamně. Neboť se praví: „jestliže pak komu z vás: hle, řeč k lidem, v níž dává se na rozum člověk, jenž jest ušlechtilý podmět moudrosti, v němž jest formálně; a když se dodává, „nedostává se moudrosti“, zřejmě se ukazuje moudrost, jež jest přijatelné, zdokonalující člověka věčně; a když se připojuje „žádejž jí od Boha“, znamená se Bůh, skytající neklamně moudrost. I jest patrné, že písmo svaté se chváí v thematu z ušlechtilého podmětu, jenž je přijímá, 2. ze svého bytí formálního, jímž věčně podmět ten zdokonaluje, 3. pro průvodce neklamného, jenž je stvořil a člověku udělil, aby je přijímaje a v skutku plně, k životu slávy došel.

5. Řekl jsem 1., že písmo svaté chváí se pro ušlechtilý podmět, totiž člověka, jenž přijímá. Jest pak člověk ušlechtilý 1. „přirozeností, ježto jest učiněn k obrazu a podobnosti boží (Genesis, kap. 1.); neboť veliká důstojnost člověka nebo přirozenosti lidské jest v tom, že člověk učiněn jest k obrazu a podobnosti boží spíše než anděl. Neboť člověk má shodnost s Bohem uvnitř i vně, kteréž nemá anděl: má totiž člověk uvnitř shodnost podle paměti, rozumnosti a vůle, jako ji má anděl; ale vně má shodnost s Bohem, které anděl nemá, neboť jako od Otce Syn, tak od člověka člověk téže přirozenosti (vychází). Protož i sám Bůh jednorozený Syn boží, pomíjeje přirozenost andělskou, přijal podstatu našeho těla, když „Slovo tělem učiněno jest“ atd. V pravdě veliké ušlechtilosti jest člověk, kteréhož Bůh stvořil nevyhladitelného a tak věčného (Kniha Moudrosti, kap. 2.); kterého Bůh stvořením předložil, neboť v 17. kap. „Ekklesiastika“ se praví: „Položil strach jeho“ atd.; jemuž také Bůh udělil čtverou pomůcku: jednu k správnému žití, t. vědomí, druhou k reptání proti zlému a pobádání k dobrému, což jest svědomí, třetí jest vědění, osvětlující rozum k poznání sebe sama a Boha svého a tohoto světa, jenž jest učiněn pro něho: — pročť člověk obdržel od Boha trojí oko, t. těla, aby jím viděl svět, umu, aby viděl duši, a rozjímání, aby jím viděl Boha, a tak aby okem těla viděl člověk to, co jest vně jeho, okem umu, co jest uvnitř jeho, okem rozjímání, co jest nad ním. Vidí tedy člověk okem těla vně sebe věci tělesné, okem umu vidí uvnitř sebe věci, jež jsou duchovní, okem rozjímání vidí ty věci, které jsou nad ním, jež jsou nejvyšší milovatelné: — a proto jako čtvrtá pomůcka dána jest člověku láska, zapalující k milování Boha nade všecko, kterýž se pokořil pro toho člověka, jemuž poddal ďábla, anděla dobrého přidělil k ostříhání a učinil se netoliko jeho bratrem, nýbrž i služebníkem nejpokornějším. Protož Bůh učiněn jest člověkem, aby člověk stal se Bohem.

6. Toto kdyby člověk uvažoval, poznal by, jak jest ušlechtilý, a snažil by se poznati sebe, aby se pozdvihl nad sebe, neboť takto byl by mnohem lepší a chvály hodnější. Proto dí svatý Bernard: „Mnozí mnoho vědí“ atd. Toto také kdyby uvažoval člověk, nehledal by věci

prchavých, nežil by chlipně, ale pozdvihuje mysl znamenal by, že boží bytnost jest světlo, život, spravedlnost, dobrota, blaženost, k jejíž podobnosti duše stvořena jest, aby byla světlá, životná, spravedlivá, dobrá a blažená. Proto zajisté duše člověka má se zdobiti dobrými skutky. Neboť praví Bernard: „Proč duši svou“ atd. — Hle jak cenná jest duše a jak ušlechtilá, podle níž člověk učiněn jest k obrazu a podobnosti boží, a jak ušlechtilý jest člověk, jenž i podle vnějšího člověka, t. j. podle těla, jaksi ku příkladu světa se utváří, skládá se ze čtyř živlů, a odtud mikrokosmus, t. j. svět v malém, se jmenuje, jak praví Augustin v knize „O poznání pravého života“. A jako nad čtyřmi živly velkého světa tělesného jest pátý živel, totiž nebe, jak praví Filosof, tak nad čtyřmi živly vnějšího člověka jest jaksi pátý živel, t. duch, jenž jest nebe, v němž Bůh má zalíbení zvláště bydliti. A proto Apoštol nejvýš ceně důstojnost člověka pro podobnost, kterou má k Synu božímu, napomíná, abychom tak přejasnou podobnost zachovávali; a proto praví v 1. epístole ke Korintským, kap. 15.: „První člověk“ atd. Tedy jako neseme obraz pozemského, neseme obraz nebeského, t. Pána Ježíše Krista, který pro naši spásu sestoupil s nebes, učiněn jsa účastným našeho člověčenství, aby nás učinil účastnými své božskosti a z toho ukázal ušlechtilost člověka, který svaté písmo přijímá, z čehož již sama moudrost se doporučuje.

7. Řekl jsem 2., že písmo svaté jest chváleno pro své bytí formální, jímž ten podmět formálně zdokonaluje, když se praví: „ne d o s t á v á s e m o u d r o s t í“. Protož ačkoli ve své přirozenosti člověk jest stvoření, jak řečeno, nejdůstojnější, přece bez božské moudrosti všeliký člověk jest marnost. Neboť ve 13. kap. „Knihy moudrosti“ se praví: „Marni jsou všichni lidé“ atd. Praví se pak marnými, ježto nedosahují cíle blaženosti, k němuž jsou učiněni, neboť nad nemoudrými nechce se slitovati Bůh. A k tomu praví se ve 12. kap. Danielově: „Není moudrý lid“ atd. Hle, do jaké míry člověk, v přirozenosti své dokonalý, jest znedokonalován, živ jsa bez moudrosti boží, kterou když vnímá, opačným způsobem stává se velmi dokonalým, neboť učiněn jsa moudrostí přítelem božím, v Boha se jaksi přetvořuje. Neboť „moudrost v duše svaté“ atd. — praví se v 7. kap. „Knihy moudrosti“. A ježto podle Filosafo v 8. a 9. knize Ethiky, přítel jest druhý já, následuje, že kdo se stává moudrostí přítelem božím, že pak se jaksi v Boha přetvořuje, neboť jako takový druhým samým Bohem se stává. A proto podle filosofů mužové hrdinní a moudří jsou nazváni bohy, jakož i nyní kněží rozjímaví a moudří bohy laiků jsou nazýváni: II., kvest. 1., kap. „Kněžím“.

8. Kdokoliv tedy chce se státi dokonalým, žádejž moudrosti, neboť přijdou všechny věci dobré stejně s ní; neboť moudrost neko-
nečný jest lidem poklad, jehož kdo užívají, účastni učinění jsou přátelství božího („Kniha moudrosti“, kap. 7.). — Toto uvažuje v listě 3. ke Konstanciovi, praví sv. Ambrož: „Moudrému nic není cizí“ atd. A odtud jest, že Spasitel náš, udíleje svým apoštolům moudrost, již by nemohli všichni protivníci se protiviti a odporovati, dal jim moc

učiti po všem světě, říká v poslední kap. evangelia sv. Marka: „Jdouce do celého světa“ atd. A, abych v krátkosti to shrnul, moudrost, a tak písmo svaté zlobu přemáhá, hřích vypuzuje, od ďábla osvobozuje, mysl zjasňuje, bloudícího přivádí zpět, potlačeného pozdvihuje, ostríhajícího ji oblažuje, odvádí po cestách přímých, a ukazuje mu konečně království boží. Z toho jest patrno, že moudrost a následovně písmo svaté pro své bytí formální, jímž člověka zdokonaluje, má býti chváleno.

9. Řekl jsem 3., že písmo svaté má býti chváleno pro neklamného původce, který je stvořil a člověku udělil, když se praví „ž á d e j ž j í o d B o h a“. Neboť kolikkoliv chvály některá věc přijímá, to jest ve vztahu k tomu neklamnému původci, který jako nemůže býti klamán, tak ani klamati (nemůže), neboť jest nemožno, aby lhal, jak praví Apoštol. Z toho plyne pravda svatého písma: pročez v 3. kap. „Přísloví“ se praví: „Nepřidáš“ atd. Jelikož tedy písmo sv. nemůže v nejmenším býti klamné, berouc stálost pravdy od samého Boha, spravedlivě má býti chváleno pro svého tvůrce, kterýž nemůže lháti, ježto jest nejvyšší pravda, nemůže býti klamán, ježto jest nejvyšší moudrost, nemůže býti nepřítomen, ježto jest Bůh všudy bytující, všudy vidoucí, všude naplňující a dávající žádajícím moudrost v hojnosti: tedy „j e s t l i ž e p a k k o m u z v á s n e d o s t á v á s e m o u d r o s t í“, an chce Boha poznati, poznaje milovati, miluje k životu přijíti, „ž á d e j ž j í o d B o h a“, jenž svou moudrostí učí, volá a táhne nyní v přítomnosti k milosti a potom v slávu věčnou. K té račiž nás dovésti ten, jenž jest cesta, pravda a život, Ježíš Kristus, Pán na věky věkův požehnaný.

Otázka.

1. Zdali Bůh, jenž jediný jest stvořitel, mohl svět smyslný stvořením od věčnosti vytvořiti?

A zdálo by se, že ano: neboť Bůh jest všemohoucí, jehož moci nic nemůže se protiviti, jak pěje častěji božský výrok; tedy okolnost, aby svět čitelný byl stvořením od věčnosti vytvořen, nemůže se protiviti moci boží, neboť to by ujímalo jeho všemohoucnosti, což jest Bohu nenáležité. Ale i nejmenší nenáležité podle Anselma jest Bohu nemožno, tedy Bůh, jenž jediný jest stvořitel, mohl nutně svět smyslný stvořením od věčnosti vytvořiti. Závěrek platí z protikladu, neboť jest-li jedno protimluvné nemožné, jest druhé nutné. — Naopak dovozuje se takto: ono, z čeho, položíme-li to v bytí s nějakou spolupříbranou pravdou, následuje nemožné, jest samo nemožné, jak patrné z počátků logiky v 1. knize „Prior“ a v 9. kn. „Metafysiky“. Ale položíme-li, že svět smyslný stvořením od věčnosti jest vytvořen, s tou pravdou, že duch každého člověka jest věčný, následuje nemožné, t. že nekoneční jsou činně duchové — tedy aby svět smyslný byl stvořením od věčnosti vytvořen, jest nemožné. Závěrek tento jest znám z počátků, že pak následuje z položeného a příbrání pravdy toto nemožné: „nekoneční jsou činně duchové“, to jest patrné. Neboť následuje: „svět jest od věčnosti vytvořen stvořením“, tedy svět od věčnosti jest; a ježto nescházel mu druh lidský podle předpokladů, neboť pak byl by mu scházel druh nejlepších, a tak byl by zkomolený nebo v bytné dokonalosti schodný, následuje, že od věčnosti byli lidé a ježto neustále zmnohonásobují se neustávající duchové lidí, následuje že nekoneční jsou činně duchové, ježto v takovém případě nelze dříve předpokládati člověka.

Ohrazují se atd.

2. K otázce já p o z n a m e n á v á m, že stvořitelem vlastně se praví ten, jenž, aniž by se předpokládalo něco mimo něj, vytvořil nebo vytváří něco z bytí pomyslného v bytí na venek. Jako stvořiti jest něco vytvořiti z bytí pomyslného na venek, nic mimo Boha nepředpokládajíc; ale stvořiti nevlastně jest totéž, co věc z jiné věci mimo

Boha učiniti, jako v 17. kap. „Ekklesiastika“ se praví: „Bůh ze země stvořil člověka“, t. j. učinil, nebo v úřadě důstojnosti ustanoviti, jako jsou stvořováni biskupové a notáři, nebo věc lepší, než dříve byla, učiniti, pročež řemeslníci obecně se nazývají tvůrci. — Po druhé poznamenávám, že svět smyslný praví se na rozdíl od světát pratvárného, jenž jest toliko pomyslný, bytující jako příklad věčný světa smyslného, jak řečeno — svět smyslný však, o němž chci rozuměti otázku, jest souhrn ze všech stvoření od počátku času včetně až na věky do budoucna. A tento svět, ačkoli jest stvořen v prvním okamžiku podle všech svých částí co do bytí nebo v bytí prvního stvořeného, přece v žádný okamžik času, aniž v kterou hodinu má všechny části zároveň činně ve vlastní formě bytující. — Po třetí poznamenávám, že otázka jedno předpokládá a po druhém se táže: předpokládá, že jediný Bůh jest stvořitel, a táže se, z da-li mohl svět smyslný stvořením od věčnosti vytvořiti.

3. Co do předpokladu tedy, *budiž úsudek tento*: Jediný Bůh jest vlastně stvořitel. Dokazuje se: Jedině Bůh vytvořil nebo vytváří něco z bytí pomyslného na venek z ničeho mimo sebe nepředpokládáného: jest tedy úsudek správný. Závěrek platí z poznámky první; ale návěst hořejší se dokazuje, ježto jediné Bůh žádnou jinou příčinu mimo sebe ve vytváření na venek nepředpokládá proto, že vše působící, jiné než Bůh, v působnosti své předpokládá příčinu první, bez níž nemůže působiti: jest tedy správná hořejší návěst a následovně úsudek již vyslovený. Úsudek ten jest patrný také ze sv. Augustina, jenž dává ve výkladu na Genesis: „Není dovoleno“ atd., a z velebného Anselma, jenž dává v „Monologiu“: „Pouhá bytnost boží jest stvořitelka“. — Z tohoto úsudku následuje 1., že žádné pouhé stvoření není vlastně stvořitelka ani stvořitel, 2. následuje, že Bůh není pouhé stvoření, 3. následuje, že vše jiné než Bůh, co není Bůh, má bytí od Boha; 4. následuje, že stvořovati vlastně náleží moci nekonečné, 5. že žádné pouhé stvoření nemůže stvořovati, ježto žádné, jako takové, nemůže býti nekonečné moci působivé, kteréžto moci vyžaduje se k stvořování jako příčiny.

4. *Úsudek 2.* Neodporuje to, že jednou činností něco se stává z něčeho a jinou činností stává se z něčeho. Dokazuje se. Člověk jest vlastně pouhé stvoření, tedy stvořený z něčeho; a týž člověk učiněn jest z bláta země, tedy učiněn z něčeho. Tyto závěrky jsou dobré a návěsti vrchní píše písmo víry: tedy úsudek správný. Z tohoto úsudku vyluzují 1., že nenásleduje: „toto jest učiněno z něčeho, tedy není to pouhé stvoření, 2., že nenásleduje: „toto učiněno jest z něčeho, tedy není učiněno z něčeho“: to je patrné, ježto týž člověk jest z něčeho a z něčeho; z něčeho, jak jest vytvářen bezprostředně od první příčiny, žádný jiný způsob nepředpokládajíc; a z něčeho mimo Boha, jak se děje od příčin druhých, t. látkové, účinkující, účelné a formální, takže sl. „z“ nevyjadřuje toliko příčinu látkovou.

5. *Úsudek 3.*: svět smyslný sám o sobě jest celý toliko od Boha stvořen. Dokazuje se: svět smyslný jest souhrn z veškerých stvoření

od počátku času včetně až na věky do budoucna, jak praví poznámka druhá. Ale onen celý souhrn jest stvořen od Boha a od žádného jiného není stvořen. Dokazuje se předně takto: toliko Bůh jest pramenný počátek účinný sám od sebe, sám ze sebe a sám sebou postačující k tomu, aby onen souhrn bez prostředku vnějšího vytvořil na venek chtěním a rčením, aby se stal. Ale on chtěl a řekl a stalo se, jak se praví v 1. kap. Genesis, jest tedy úsudek správný. Vyšší návěst dovozuje se takto: Bůh jest pramenný počátek účinný, sám od sebe, sám ze sebe a sám sebou postačující k tomu, aby onen souhrn bez vnějšího prostředku vytvořil na venek chtěním a rčením, aby se stal, jelikož by bylo nutno, aby ono (jiné) bylo formálně Bůh, a tak ne-Bůh byl by Bůh, což uzavírá protimluv: jest tedy návěst správná. Závěrek platí od tvrzení výkladných nutných k svému vyloženému a následovně jest úsudek správný. — Po druhé dokazuje se úsudek takto: Bůh stvořil svět smyslný, jak píše vira katolická. Toliko sám Bůh tak má moc svou, tak moudrost, tak dobrotu, že z ní nic nevychází, leč, co by chtěl, kdy by chtěl a jak by chtěl; a toliko on tak má hojnost a sílu moci, že cokoli může, může ze sebe sama, od sebe a sebou samým; a nic jiného nemá tak hojnost a sílu své moci, ale vše jiné, cokoli může, může od toho Boha a jím: jest tedy úsudek správný. Vyšší návěst jest známa sama sebou, ale nižší z toho vysvítá, že vše jiné než Bůh přejímá moc své působnosti od Boha, předpokládajíc moc toho Boha, bez níž docela nic nemůže. — Z již řečeného následuje předně, že toliko Bůh jest sám sebou první počátek; po druhé následuje, že nic mimo Boha není stvořitel světa; po třetí následuje, že nic jiného než Bůh není postačující, aby vytvořilo něco bez Boha; tyto (důsledky) jsou patrné, ježto nic jiného než Bůh nemůže učiniti něco ze sebe samého, od sebe a sebou samým, jak jest patrné z důkazů již vyslovených. Jsou tedy důsledky správné.

6. Předpokládám pro úsudek čtvrtý, že věčno nebo věčnost pojímá se nejvlastněji, dle toho, jak vyjadřuje nemění počátku a konce a tak nemění početí a přestání. Tak totiž obecně pojímají lidé vlastně věčno, jež jest a nemá počátek bytování, ani konec, a tak že ani nepočíná ani nepřestává býti. Tak také zní věčno podle výrazu, t. jistota bez meze*) se strany před a se strany po. — Z této poznámky jest patrné 1., že věčnost jest nekonečná, 2., že jest nerozdělitelná na části podle dříve a později, 3., že není plynoucí, ale trvajíc. Když tento předpoklad s důsledky stojí, budiž úsudek 4. tento: Tento svět smyslný nemohl býti od věčnosti vytvořen stvořením. Dokazuje se, neboť — polož opak, t. že mohl tento svět smyslný od věčnosti

*) Do češtiny nepřeložitelné; v originále *eternum* (věčno), odvozováno (nesprávně) od *ens extra terminum* (jistota bez meze).

stvořením bytí vytvořen. Naproti tomu následuje: tento svět smyslný mohl od věčnosti bytí stvořením vytvořen; tedy tento svět smyslný mohl stvořením bytí. Budiž toto tvrzení o možnosti položeno k svému (tvrzení) o jsoucnosti, t. k tomuto: svět smyslný stvořením jest, kteréžto (tvrzení) drží pravda víry; a z druhé strany následuje: tento svět smyslný mohl stvořením od věčnosti bytí vytvořen, tedy tento svět smyslný mohl od věčnosti bytí. Položme v jsoucnost ono tvrzení, že svět smyslný od věčnosti jest. Pak z prvního tvrzení o jsoucnosti dovozuje se takto: tento svět smyslný stvořením jest; tedy svět smyslný bytváním mimo Boha počal bytí a následovně novost bytování. Tento závěrek platí z výměru stvoření, jenž se klade v poznámce první. A z druhého tvrzení o jsoucnosti dovozuje se takto: tento svět smyslný od věčnosti bytuje; tedy tento svět smyslný počal ne z ničeho mimo Boha bytí a následovně i novost bytování: tento závěrek platí z významu věčnosti, o níž jsem v poznámce učinil předpoklad, že jest bez početí a přestání a následovně bez novosti, ježto novost a věčnost odpovídají sobě protikladně jako stvoření a věčnost. A proto Filozof (avšak nefilosoficky) se svými následovníky položil tento svět smyslný za nestvořený.

7. Z tohoto úsudku následuje 1., že obsahuje protimluv, aby tento svět smyslný byl stvořen a aby od věčnosti bytoval; 2. následuje, že odporuje stvoření s jeho strany, aby bylo od věčnosti. Z této poznámky jest patrné, že první úsudek důstojného bratra Jana, jenž se mnou v Sentencích soutěží, který položil na počátku svého výkladu na druhou knihu, jest falešný; jest to tento: „Neodporuje stvoření s jeho strany, aby bylo od věčnosti“. 3. z úsudku toho následuje, že odporuje moci božské, aby byla vytvořila stvoření od věčnosti, protože to odporuje tomu, že ono (stvoření) bylo vytvořeno. Z toho jest patrné, že druhý úsudek důstojného bratra, který položil na témž počátku, jest falešný, jenž dí: „Neodporuje moci božské, že stvoření od věčnosti vytvořila“. — Dále následuje, že důsledky, které vyvodil ze svých dvou úsudků s třetím, jsou falešné: neboť 2. důsledek jest tento: „neuzavírá protimluv, že svět bytoval od věčnosti“; 5. jest tento: „není nemožné, aby stvoření bylo se svým stvořitelem trváním spoluvěčné; 7. jest tento: „jest možno, že svět byl vytvořen z ničeho, a s tím že bytoval od věčnosti“; 8. jest tento: „některé věci lišné od bytnosti božské mohly bytovati od věčnosti“; 9. jest tento: „že svět jest učiněn z ničeho, neuzavírá, že svět jest učiněn po ničem“; 10. jest: z formálního vztahu stvoření není, aby mělo bytí po nebytí“; 11. „dokonalý pojem věčnosti nezáleží v nemění počátku a konce“. Všecky tyto důsledky jsou falešné proto, že odporují nepřímě aneb výslovně pojímům toho stvoření a té věčnosti. Poslední důsledek: „otázku, jak jest předložena, dlužno popříti“. Tu k důkazu popírá se závěrek, a když se přibírá za příčinu, že by to ujmálo božské moci, popírá se to; neboť jako neujmá božské moci to, co nemůže od věčnosti na venek se vytvořiti, tak ani ve větě předložené. Přec však se připouští, že moci božské odporuje vše prostě

nemožné, obsahující protimluv; a jelikož to, že svět smyslný jest stvořením od věčnosti vytvořen uzavírá protimluv, proto se praví, že to odporuje moci božské, nenásleduje však z toho, že něco se protiví božské moci nebo účinné jeho vůli.

III.

1. Nyní *by zbývalo* utkati se s mistry mými a důstojnými baka-láři, kteří se mnou v Sentencích soutěží. Ale jelikož mistr můj Štěpán Pálec a mistr Mikuláš Stoer a rovněž bratr Petr Mangolt chtí se mnou v míru pokoj míti tedy já, jako mladé štěně, nechci jich také dráždit. Ale obrátím se k důstojnému bratru Janovi, příteli svému, který sta-tečně se obořil na mé výroky, a důvody jeho, jak budu moci, vyvrátím, a konečně se obořím na jeho úsudky s důsledky. A ježto na počátku 1. knihy položil jsem tento úsudek 4.: „Nestvořená Trojice z milosti dává lidem svaté písmo“ — a ne: „nestvořená Trojice dává toliko z mi-losti lidem písmo svaté, aby věčně byli spasení“, proti tomuto úsudku dovedil důstojný bratr takto: „první část ruší druhou, tedy jedna z nich jest falešná“; popírám dolejší návest; a když dovozuje takto: „Následuje: písmo svaté jest dáváno z milosti, tedy ne pro zásluhu“, popírám závěrek: jako nenásleduje „život věčný jest dáván z milosti, tedy ne pro zásluhu“, ježto kterémukoli člověku jest dáván život věčný, jest mu dáván z milosti boží a pro zásluhu Pána Ježíše Krista. A když praví: „závěrek jest patrný z Apoštola v 2. kap. listu k Římanům, popírám to, jelikož nepraví to Apoštol v 2. kap. listu k Římanům, t.: „Jest-li milost ze skutků, již není milost“, ačkoli dobře se praví v 3. kap. listu k Římanům: „Protož ze skutků zákona nebude ospra-vedlněn žádný člověk“, což jest správné, „ze samotných“, ale zadarmo milostí jeho a vykoupením jeho, jež jest v Kristu Ježíši, jehož Bůh vydal za smírce skrze víru v krvi jeho, jak se praví tamtéž. A k po-tvrzení, když dovozuje důstojný bratr takto: „ono, co z milosti jest dáváno, zadarmo jest dáváno“: připouštím, „ale ne toliko z milostí“; a dále: „co však pro zásluhu se dává, nedává se zadarmo“; připouštím; a když vyvozuje: „kdyby tedy písmo svaté z milosti bylo dáváno, také pro zásluhu bylo by dáváno: následuje, že bylo by dáváno zadarmo a nebylo by dáváno zadarmo“. Popírám závěrek, pročez pravím, že svaté písmo bylo nebo jest dáváno někomu z pouhé boží milosti bez jakékoliv předcházející jeho zásluhy, někomu však pro zásluhu, jak jest patrné na mnoha svatých, kteří si zasloužili svatým písmem od Boha býti osvíceni. A pak dále, v tom případě, že bych byl rozlišoval mnohonásobnou milost, dovozuje: „následovalo by, že vše, co Bůh koná, že by se to dalo z milostí“. Připouštím závěrek; a když praví „dolejší návest falešná“, já to popírám; k důkazu znamenám trest sa-mého prvního anděla a dovozuji takto: Tento trest vyšel z milosti, tedy ne z přísnosti spravedlnosti. Já popírám závěrek a pravím, že ho milostivě trestá, tedy pod zásluhu; připouštím závěrek; a s druhé

strany přísně ho trestá, tedy nad zásluhu, popírám závěrek. A tolik k prvnímu.

2. Po druhé dovozuje důstojný bakalář takto: ‚Kladu případ, že by Bůh dal N. N. poznání o svatém písmu přesně tak veliké, jak veliké si zasloužil; a kladu s tím, že by jeho přesné zásluze odpovídalo deset otázek‘. Připouštím případ, ale to pravím, že vědění deseti otázek nevyklučuje aby N. N. věděl více, když bude znáti nebo zná oněch deset lišně. Pak dovozuje takto: ‚Cokoliv se N. N. dává ze svatého písma, to celé přesně si zasloužil‘. Popírám toto tvrzení: neboť N. N. dává se vědění jedné otázky, kteréž neodpovídá přesně zásluze v tom případě, neboť deset otázek v případě tom přesně odpovídá zásluze. I jest patrno, že dále důvod neplatí.

3. dovozuje proti témuž úsudku takto: ‚Prvnímu člověku dal Bůh vědění z pouhé milosti a pro žádnou zásluhu; toto tvrzení jest neurčité a jest správné o vědění prvního člověka nejprve daném. Ale stejně správné jest, že prvnímu člověku dal Bůh vědění pro zásluhu, kteréžto vědění teď má‘. A dovozuje: ‚Žádný pouhý člověk nemůže si nic zasloužiti od Boha‘. Popírám tuto návěst; k důkazu: více jest vázán člověk Bohu, než některý člověk svým rodičům. Připouštím, rozuměje to o rodičích tělesných: a když dále běře za návěst: ‚ale každý člověk tolik jest vázán rodičům svým, že všemi skutky svými nepostačí na to, aby jim dosti učinil (z 9. knihy Ethiky), tedy ani Bohu nemůže žádný člověk dosti učiniti‘: připouštím závěrek, pojímaje dosti učinění za rovnou odplatu; a když vyvozuje ‚tedy všemi skutky svými nic si nemůžeme zasloužiti a následovně ani písmo svaté‘: popírám první závěrek, neboť jinak marny by byly skutky přikázání a rad božích, kdyby si jimi lidé nezískávali zásluhu.

4. dovozuje takto: ‚Táži se, zda tato Trojice, vše, co udílí z písma svatého, dává z milosti. A jest-li tomu tak, pak by zásluha byla zbytečná‘. Popírám tento závěrek, a když klade za návěst: ‚a obráceně: Dává-li je (t. písmo) celé pro zásluhu, byla by zbytečná milost‘, podobně tento závěrek popírám.

5. dovozuje takto: ‚Jestliže Bůh z milosti nebo pro zásluhu dává svaté písmo, tedy z téhož důvodu může dávatí kterékoli jiné vědění neb poznání‘. Připouštím závěrek; a když dovozuje ‚dolejší návěst falešná‘, popírám návěst k důkazu; když praví: ‚tak kladu, že by Bůh udělil N. N. zkušební poznání nějaké rozkoše, budiž to poznání A‘, připouštím. A dovozuje takto: ‚ono poznání, jež v jednom dni tisíckrát může býti bludné, to není jisté poznání nebo vědění‘. Připouštím toto tvrzení, ježto jest záporné, jehožto podmět neznamená vzhledem k přísudku nic. Jako připouštím toto: onen přelud, který jednoho dne může tisíckrát býti bludný, není jisté poznání nebo vědění, neboť není-li tomu tak, připustíž opak a objeví se falešnost. A pak další důvod nelude míti kloboučku.

6. dovozuje takto: ‚Může-li Bůh dáti svaté písmo z milosti, následuje, že by pouhý člověk zde na zemi mohl věděti všecko. Dolejší návěst jest falešná, jelikož toto může toliko rozum božský‘. Zde při-

pouštím závěrek a popírám, že by důsledek byl falešný; a když to zavrhuje, říká, že to může toliko rozum božský, popírám onu návěst. Neboť ví-li hoch, že každá dvojice jest počet stejný, ačkoliv to nezná lišně zvláště, což divu, že pouhý člověk zde na zemi ví všecko jestotu býti jestotou a tak že ví všecko, jako ví Bůh. A tedy Filosof praví v 1. kn. „Posterior“, že věděl, že každá dvojice jest všeobecně stejný počet. A proto praví: „jaksi věděl a jaksi nevěděl“: věděl všeobecně, ale nevěděl částkově.

3. Nyní zbývá proti výroků důstojného bakaláře dovozovati, a protože klade 1. úsudek tento: „Neodporuje stvoření s jeho strany, že bylo od věčnosti“. Proti: odporuje přítomnému okamžiku času stvoření, ježž značím A, že byl od věčnosti. A chci vždy shodně rozuměti bytí za bytování stvořením učiněné, jak má v úmyslu důstojný bakalář, a dovozují takto: Nemožné jest, aby přítomný okamžik času A bytoval od věčnosti; jest tedy úsudek falešný. Závěrek jest známý, návěst hořejší se dokazuje, neboť položíme opak: jest možno, aby přítomný okamžik A od věčnosti bytoval. Položíme, že přítomný okamžik A bytoval od věčnosti; pak takto: přítomný okamžik A bytoval od věčnosti, tedy jest bez začátku; návěst dolejší falešná a závěrek platí z pojmu jména „věčná“, jak praví předpoklad v mém úsudku 4., kterážto však dolejší návěst byla by falešná. Neboť předně následuje, že přítomný okamžik rovnal by se celému času nebo by předcházel celý čas; 2. následuje, že žádný okamžik času nepředcházel by jiný okamžik; 3., že by bylo najednou více okamžiků; 4., že v přítomném okamžiku A dalo by se vznikání a zanikání; ale to jsou věci odporné pravdě filosofické, nelze tedy úsudek pravděpodobně podržeti. Že pak ty věci následují, jest patrné: neboť jelikož stvořený přítomný okamžik času A dle daného úsudku jest od věčnosti stvořen, pak nezačal bytovati, a následovně čas podle žádné své částky nepředěšel onen okamžik A. A ježto tento okamžik A jest věčný, tedy zjevně potom čas nenásleduje toto A, ale jest nutno, že buď okamžik A předchází ten celý čas, nebo následuje, nebo jest stejně nejprve s celým časem. A stejný důkaz jest o 2. důsledku a o 3. a o 4. Jest známo, že v onom okamžiku, poněvadž by ani nezačínal ani nepřestával býti, že by vznikání a jiné proměny stávaly se v témž okamžiku a týmž důvodem. — 2. úsudek jest falešný, který praví: „Neodporuje moci božské, že vytvořila stvoření od věčnosti“; neboť oba tyto úsudky se svými důsledky stojí nebo zdají se státi na chromé noze. Dovožujeť důstojný bratr Jan pro své úsudky takto: „všeliký účín, který náhle jest vytvořován, může býti spoluvěčný se svou příčinou. Ale stvoření bylo náhle od Boha vytvořeno, tedy mohlo býti s ním spoluvěčné“. Hle, důvod tento hřeší v látce i ve formě; v látce, ježto vyšší návěst jest falešná, neboť žádný okamžik času, který náhle jest vytvořován, a podobně žádný duch stvořený nemůže býti s Bohem spoluvěčný, ba ani svět, jenž byl náhle vytvořen. Ve formě pak hřeší, poněvadž se zaměňuje v důvodu spona z přítomnosti v minulost. 2. dovozuje takto pro úsudky: „Neodporuje více Bohu, že vytvořil svět v 1. okamžiku věčnosti, než

v I. okamžiku času. Ale druhé neodporovalo, tedy ani první. Hle, důvod tento lže ve formě, ježto jest ze samých záporných. A v hořejší návěsti uzavřena jest falešnost v komparativu nevlastně pojatém; neboť odporovalo moci božské, aby vytvořila svět v okamžiku věčnosti, ale neodporovalo jí, aby jej vytvořila v prvním okamžiku času. A když dokazuje, že v okamžiku věčnosti neodporovalo to ani se strany božské moci, ani se strany stvoření, tu by se řeklo podle Tomáše ze Strassburku, že odporovalo to se strany stvoření, ale ne se strany božské moci; tak, že Bůh mohl vytvořiti svět od věčnosti, ale svět nemohl býti vytvořen. Po druhé může se říci, že to odporovalo se strany obého tak, že nemohl Bůh v okamžiku věčnosti vytvořiti svět, neboť pak by svět byl tak dokonalý jako Bůh. Odtud, protože Otec od věčnosti dává bytí Synu, jest nutno, aby Syn byl rovně dokonalý jako Otec. I jest patrné, že ony úsudky s důsledky, které jsem svrchu pověděl, nemohou dobře státi.

Pak klade důstojný bakalář v článku druhém úsudek tento: „Některá přikázání boží vzhledem k podstatě skutku mohou býti naplněna bez milosti působící“. Proti: nemožno jest, aby přikázání boží bylo naplněno, leč by se naplnilo první přikázání, jež jest milovati Boha. Ale nemožno jest, aby člověk miloval Boha bez milosti působící, neboť milovati Boha jest dobře chtíti Bohu, což předpokládá v člověku milost působící: tedy žádná přikázání boží vzhledem k podstatě skutku nemohou býti naplněna bez milosti působící. Vyšší návěst dovozuje se takto: Naplňovati boží přikázání následuje v dobrém závěrku Boha milovati; neboť následuje: „onen člověk miluje Boha, tedy onen člověk přikázání boží zachovává“, a proto Spasitel praví ve 14. kap. evangelia sv. Jana: „Miluje-li mne kdo, řeč mou (a tak přikázání) zachová.“ A opět praví: „Milujete-li mne“ atd. Podobně: v milování Boha záleží všechen zákon i proroci (Matouš, kap. 22.): tedy žádný zákon přikázání božích nemůže býti naplněn, leč by se naplnil dříve v kořenu, jež jest Boha milovati, což jest kon skutku, vzhledem k podstatě, který nemůže býti naplněn bez milosti působící: tedy jest vidno, že úsudek není správný. Po druhé dovozuje se takto: Jest nemožné, aby přikázání boží byla naplněna bez Boha, tedy i bez milosti působící. Kdyby tomu tak nebylo, následuje: budiž dán opak dolejší návěsti, že jest možno, aby některá přikázání boží byla naplněna bez milosti působící. Proti následuje: jest možno, aby některá přikázání boží byla naplněna bez milosti působící, tedy dle sestupu rozdělení jest možno, aby některá přikázání boží byla naplněna bez této milosti působící — s ukázáním na Boha, neboť on jest milost působící. Dolejší návěst jest falešná, odporujíc hořejší: tedy závěrek byl dobrý.

Dále klade důstojný bratr v témž článku úsudek tento: „Žádný nemůže naplniti přikázání boží co do úmyslu prikazujícího bez zvláštního daru milosti působící“. Proti: Vlastovka, čáp, sup, hrdlička z písma poslouchají přikázání božích a naplňují přikázání boží co do úmyslu toho Boha prikazujícího bez zvláštního daru milosti působící: jest tedy úsudek falešný.

Dále klade v třetím článku úsudek tento: ‚Vytvořování nějaké věci z ničeho dovedlo nekonečnou moc u vytvářejícího. Proti: Žádné vytvořování z ničeho není. Dokazuje se 1. tak: ‚Ani vytvořování z ničeho není, neboť již přestalo býti, aniž nějaké jiné: tedy žádné‘. Nebo budiž dáno některé: pak 2. takto: ‚vše, co jest vytvořováno, jest vytvořováno z Boha, tedy z něčeho a následovně ne z ničeho‘. Závěrek platí, neboť příčina nebo příčiny téže věci nemohou býti protimluvy navzájem proti mluvící; a návěst hořejší jest patrna ze slov II. kap. listu k Římanům: ‚z něhož všechno‘.

Dále klade téhož úsudku důsledek 5. tento: ‚Vše učinitelné může Bůh vytvořiti‘. Proti následuje: ‚Vše učinitelné může Bůh vytvořiti; ale tento svět učiněný jest učinitelné, tedy tento svět učiněný může vytvořiti‘. Závěrek jest znám a návěst nižší jest patrna pro sílu zmnožovací; ale důsledek jest falešný: neboť může-li tento učiněný svět Bůh vytvořiti, pak by mohl všechny jeho části vytvořiti, a tak může čas učiněný vytvořiti a následovně minulý obnoviti. Důsledek jest proti sv. Jeronymovi a proti filosofům, kteří praví, že toho Bůh nemá, totiž že nemůže minulé obnoviti. — To buď řečeno s pokornou uctivostí a poučením důstojného pana Jana, bakaláře svatého bohosloví. — —

DISTINKCE I.

Stvoření věcí označující písmo . . .

1. V této 2. knize základní úmysl mistrův otáčí se kolem tří věcí: t. kolem stvoření věcí, 2. kolem obdaření a dokonalosti stvořených věcí, 3. kolem odvrácení obdařeného stvoření. Obsahuje pak tato 2. kniha 44 distinkce, z nichž 1. má 8 úsudků: 1. úsudek: jeden jest stvořitel všech věcí kolem sebe. 2. úsudek, jenž následuje z prvního, jest tento: Není více prvních počátků; tímto vyloučeny jsou bludy těch, již se domnívají, že bylo více počátků bez počátku. 3. úsudek: stvořiti jest činiti a stvořitel jest tvůrce a činitel: avšak ne každý činitel jest stvořitel, jako ani každé činění není stvořování. 4. úsudek: tato slova stvořovati, činiti, konati nepraví se dle téhož smyslu o Bohu a o stvořeních: důvod, protože Bůh stvořováním, činěním a konáním se nemění, ale stvoření se mění, když něco činí neb konají. 5. úsudek: Bůh stvořil rozumnou přirozenost vůlí, ne z nuntosti, t. donucení. 6. úsudek: Bůh stvořil přirozenost rozumnou pro svou dobrotu a užitek stvoření rozumného, aby toto milovalo nejvyšší dobré, poznávajíc je milujíc obdrželo a obdržíc požívalo. 7. úsudek: svět jest učiněn, aby sloužil člověku, a člověk, aby sloužil Bohu; odtud všechny věci člověka jsou: nestvořená Trojice k požívání, andělé nyní k sloužení a potom k spoluzítí, nižší k sloužení, a člověk učiněn k nápravě pádu andělského. 8. úsudek: duše rozumná, která zdá se vyšší důstojnosti, kdyby zůstávala bez těla, než že se sjednocuje s tělem, proto se s tělem sjednocuje, ježto Bůh tak chtěl, jehož vůle příčinu hledati nesmíme, a aby takovýmto sjednocením, t. duše s tělem, od něhož nechce oddělena býti, Bůh dal příklad nebo ukázal sjednocení, jímž by se stvoření rozumné sjednocovalo s Bohem milováním z celého srdce, aby více se zasloužilo, a tak dvojnásobnou zásluhu, t. v sobě a ve svém těle přijalo. Jest tedy duše sjednocena s tělem z boží libovůle (hle, účinkující příčina) pro příklad blaženého sjednocení a k vůli větší zásluze (hle, příčina účelná).

2. O tom máme tyto verše:

A hle, počátkem jen jediným vyvrací tu bludů tré;
Kdo stvořuje, vždy činí, však obrátiti vlastně to nelze,
Neb činiti znamená vytvářeti věc nějakou v byt.
Jen jeho dobrota pak tak zpříčiňuje stvořené vše;

Způsoby pak vznikají u rozumného stvoření dvě,
 Svě mysli poznáním by požívalo dobroty Pána,
 Sloužilo původci, svět pak za to zas jemu sloužil.
 Duch se sjednocuje s tělem, an Bůh tak chce to mít
 Jednak i pro příklad, pak zásluhy pro zdvojení též.

3. Zde se tážeme, *zdali může býti více počátků prostě prvních*. A zdálo by se, že ano. Neboť bytí Boha jest počátek prostě první a bytí všeliké jestoty jest počátek prostě první a žádné z obou není druhé, neboť bytí Boha není bytí všeliké jestoty; tedy jsou to dvě věci lišné a následovně více; že pak bytí všeliké jestoty jest prostě první, to jest patrné; neboť následuje po bytí Boha a naopak. Následuje totiž: Bytí boží jest, tedy bytí všeliké jestoty jest. Neboť nenásleduje-li to, stůž protiklad protimluvný, t. s návěstí hořejší 'bytí nějaké jestoty není', což-li položíme vyplyne nemožné s nutným, což jest nenáležitě. Naopak dovozuje se takto: Nemožné jest, aby bylo více prostých dober, jest tedy otázka falešná. Návěst hořejší se dokazuje: nemožné jest, aby bylo více nejvyšších dober proto, že jedno uzavíralo by v své dobrotě druhé, neboť nejvyšší dobro zavírá všelikou dobrotu, jest tedy otázka falešná.

K této otázce se předpokládá, že ve věcech bytně spořádaných nelze postoupiti do nekonečna. Předpoklad jest patrný z Filosofa v 7. knize 'Fysiky' a v 2. 'Metafysiky'; neboť jinak by následovalo, že by bylo množství odtazitých věcí činně nekonečné, což jest proti Filosofovi v 3. knize 'Fysiky'; ba nebyl by žádný pořádek věcí ve vesmíru, protože žádná není první ani poslední, ale toto by rušilo celou filosofii a písmo svaté: tedy žádným způsobem není to možné a následovně jest patrn předpoklad.

Úsudek 1. Počátek prostě první jest. Dokazuje se: v bytném pořádku všeobecném jsou některé věci bytnosti bytně více dokonalé a jiné méně; buď tedy v oněch jestotách nutno postupovati do nekonečna, nebo jest nějaký stav. První ne podle předpokladu; jestliže pak druhé, pak v takovém stavu musí se dojiti k jednomu prostě dokonalému, co si podřazuje vše v dokonalosti bytné: jest tedy úsudek správný.

Z tohoto úsudku následuje, že první jestota jest.

Úsudek 2. První počátek není příčina případná věcí všehomíra. Dokazuje se takto: Věc jiné podřazená případně může býti nebo působiti, aniž by příčina případně podřazená spolupůsobila. Ale ježto jest nemožno, aby nějaká věc po prvním počátku byla aneb působila, aniž by první počátek spolupůsobil, jest tedy úsudek správný. Závěrek jest známý, návěst vyšší jest patrna z výměru příčiny případně podřazené. A nižší se dokazuje, neboť jinak následuje, že první počátek nebyl by první počátek a první působitel nebyl by první působitel. A toho opak praví Filosof a Vykladatel ve 12. kn. 'Metafysiky'. A jest to patrné takto: neboť jest-li možno, aby některá věc byla neb působila bez

spolupůsobení prvního počátku, budiž ta věc B, pak jestliže B jest a první počátek nespolupůsobí k bytí B, tedy B není zpříčinováno od prvního počátku a stejným důvodem není zpříčinováno od jiné věci, poněvadž kdyby bylo zpříčinováno od jiné věci, pak i od prvního počátku (bylo by zpříčinováno), neboť nic nemůže příčina druhá bez příčiny první, jak praví Autor „O příčinách“. Z toho následuje, že B jest, a přece není od ničeho, a následovně B jest první počátek a přece B jest po prvním počátku: B jest první počátek a není první počátek, což jest protimluv.

Z tohoto úsudku následuje, že první počátek jest bytná příčina všehomíra; to jest patrné, poněvadž jest příčina všehomíra a ne případná, jak praví úsudek, tedy jest důsledek správný.

Úsudek 3.: Toliko jeden jest počátek prostě první. Dokazuje se: toliko jedno jest prostě nekonečné dokonalé dobro nejprostší, nejmocnější, nejmoudřejší a nejrozkošnější; jest tedy úsudek správný. Vyšší návěst se dokazuje: kdyby bylo více věcí takových, pak by souhrn z nich byl nejvyšší dobré a následovně nejvyšší jestota, nejvyšší jedno a nejvyšší prosté; a přece byly by dvě bytně lišné (takové věci), což zřejmě zavírá protimluv. Potvrzuje se. Kdyby jich bylo více, pak by buď jedna z nich byla odvislá od druhé, nebo ne. Platí-li první případ, pak by odvislá byla menší dobré a tak ne nejvyšší dobré; není-li však žádná z obou odvislá od druhé, pak buď obě ty věci spolupůsobí při každém účinu, nebo ne. Jestliže ne, pak ta, která nespolupůsobí, není nejvyšší dobré. Jestliže obě spolupůsobí, buď tedy jedna dokonaleji nebo ne; platí-li první případ, tedy ta, která méně dokonale spolupůsobí, není nejvyšší dobré; působí-li obě rovně dokonale, tedy buď jedna postačí, aby sama sebou vytvořovala, nebo ne. Platí-li první případ, pak druhá jest zbytečná, položíme-li, že ne, pak není postačující, aby vytvořovala, a následovně jest nedokonalá a tak ne nejvyšší dobré. Mimo to: jest-li více prvních počátků, pak buď jsou si protivné, nebo ne. Jsou-li si protivné, jsou buď činné proti sobě, nebo ne: druhý případ není dle výměru pojmů protivných, tedy první. Pak dále: Ony počátky jsou činné, tedy jeden může působiti proti druhému, jemu překážeti a kaziti jej; buď tedy jsou rovně mocné, a pak z poměru rovnosti nenásledoval by žádný účín. Pakli by však byl jeden mocnější, pak by druhý kazil, čili onen méně mocný nebude nejvyšší dobré, nejvyšší mocné a nejvyšší dávající počátek. Dále: jsou-li dva počátky, jeden nejvyšší dobrý a druhý nejvyšší zlý, buď se sdílejí v bytování, nebo ne. Jestliže ne, tedy jeden z nich bude bytující skrze druhý, a tak nejsou dva počátky. Jestliže se sdílejí: Ale poněvadž bytovatí jest samo sebou dobré, zlé však bylo by ještě více zlé, kdyby nemělo toho zlého, tedy není to nejvyšší zlé. Dále: ono nejvyšší zlé buď může něco zpříčinovati, nebo nic: druhé nikoli, neboť pak bylo by nadarmo, a nebylo by počátek jako ani příčina. Tedy musí se zváti počátkem, po jehož předpokladu dovozuje se takto: nejvyšší zlé zpříčinuje něco: tedy jest pravda, že nejvyšší zlé zpříčinuje něco; a dále následuje, že

jestota a dobré jest to, že nejvyšší zlé zpříčiňuje něco; závěrek jest patrn z možnosti obratu. Ale jelikož jest nemožné, aby nejvyšší zlé zpříčiňovalo, leč by nejvyšší zlé uzavíralo v sobě dobrotu, totiž dobrou příčinnost, a s druhé strany následuje: nejvyšší zlé uzavírá v sobě dobrotu; tedy není nejvyšší zlé. Závěrek platí: Neboť jako nejvyšší dobré jest, co neuzavírá žádnou zlobu, tak nejvyšší zlé, kdyby bylo, neuzavíralo by žádnou dobrotu; jest tedy patrn, že jest toliko jeden počátek prostě první.

Z tohoto úsudku n á s l e d u j e, že jako jest nemožno, aby bylo více Bohů všemohoucích, tak jest nemožno, aby bylo více všemohoucích počátků. Pak k důvodu: popírá se, že všeliké bytí jestoty jest počátek prostě první. K důkazu: všeliké bytí jestoty následuje z bytí Boha a naopak v dobré následnosti. Stůžž toto; z tohoto však nenásleduje, že všeliké bytí jestoty jest počátek prostě první: neboť má pravdu příčinně dřívější sebe; neboť dřívější jest bytí Boha, než bytí všeliké jestoty, jakkoliv se následují podle následnosti bytí. Neboť jakkoli se následují člověk a schopnost smíchu podle následnosti bytí přece přirozeně nebo příčinně dříve jest člověk než schopnost smíchu podle bytí formálního, protože jest zpříčiňována od toho člověka, neboť jest hnutí mysli následující toho člověka.

4. Běre se v pochybnost 2., *zdali (moc) stvořiti může náležeti pouhému stvoření?* I zdálo by se, že ano. Neboť Bůh jest všemohoucí, tedy může pouhému stvoření uděliti moc stvornou. Závěrek zdá se platiti z toho, že jinak zdálo by se, že není všemohoucí. Potvrzuje se: neboť pouhé stvoření může něco učiniti z opaku, což jest větší moci, než učiniti něco z ničeho, neboť v činění něčeho z opaku něco odporuje; avšak v činění z ničeho neodporuje nic. A proto praví A u g u s t i n, že snáze jest Bohu stvořiti svět, než ospravedlniti bezbožného. Dále: stvoření může něco zničit, tedy i stvořiti. Závěrek platí, neboť tak veliká jest vzdálenost od bytí k nebytí, jak veliká obráceně. Hořejší návěst se dokazuje, ježto stvoření rozumné může se zbaviti milosti. Ale zbaviti se milosti jest milost zničit, neboť v takovém případě stvoření, zbaví-li se milosti, není nic. A proto Apoštol v 1. listě ke Korintským v kap. 13. činí tento závěrek: „Kdybych lásky neměl, nic nejsem.“ A žalmista praví: „Hříšníky“ atd., tedy otázka správná. Naopak zdají se býti doktoři. Proto Augustin ve výkladu na ‚Genesis‘ praví: „Není dovoleno“ atd. A Damašský v 2. knize, 2. kap.: „Kdo praví“ atd. Dále Anselm v Monologii, kap. 37. praví: „Jediná bytnost božská stvořitelkou jest.“ Dále Linkolnský ‚O jménech božských‘ v části 2., kap. 4. praví: „Něco“ atd. Dále Hugo ve spise ‚O svátostech‘ atd.

P ř e d p o k l á d á s e k otázce, že stvořiti, jak řečeno na počátku této druhé knihy, jest z pouhého bytí pomyslného, nic mimo Boha nepředpokládajíc, něco na venek vytvořiti. Z toho jest patrn, že činně stvořiti jest žádnou příčinu, v již moci by (tvořící) konal, nepředpokládati. Z toho ihned následuje dále, že takto stvořiti náleží jedinému Bohu, neboť jedině on v konání nepředpokládá žádnou

příčinu, ježto jest prostě první příčina. — 2. následuje z poznámky, že stvořiti nepředpokládá žádnou jestotu, mimo Boha, aby z ní něco jiného stvořil.

Dále jest poznamenati, že Bůh dvojité jedná: neboť něco činí prostřednictvím přírody, a to děje se posobně; něco činí sám sebou bezprostředně, jako stvořovati, hříchy odpouštět, milost vlévati, a to se děje náhle v okamžiku dokořale a plně, neboť milost Ducha svatého nezná zdlouhavého úsilí podle Ambrože ve výkladu na Lukáše. Z toho důsledně se odvozuje, že pouhé stvoření nemůže bezprostředně ani stvořovati, ani hříchy odpouštět ani milost vlévati.

Z již řečeného jest vidno, že otázka jest falešná. Ještě však se přesvědčuje, že působnost stvořná nemůže příslušet pouhému stvoření 1. takto: první působnost na venek nemůže příslušet, leč prvnímu působiteli. Ale stvořovati, nebo stvořování jest první působnost na venek: tedy nemůže příslušet, leč prvnímu působiteli. 2. přesvědčuje se takto: Vše, co může celý účín podle sebe a čehokoli svého vytvořiti, může působiti neodvisle; ale žádné stvoření nemůže působiti neodvisle, ježto žádné takové nemůže býti neodvisle: tedy žádné stvoření nemůže celý účín podle sebe a čehokoli svého vytvořiti a následovně ani stvořovati. Závěrek platí v „camestres“; nižší návěst jest známa, ale vyšší dokazuje se takto: Vše, co může celý účín podle sebe a čehokoli svého vytvořiti, to může všeliký účín vytvořiti; ale žádné stvoření nemůže všeliký účín vytvořiti, ježto sebe — účín — nemůže vytvořiti: tedy žádné stvoření nemůže celý účín podle sebe a čehokoli svého vytvořiti, a následovně ani stvořovati, neboť pak by musilo vytvořiti první účín, jenž jest první bytí stvořeného; a jelikož toto jest příčina každého stvoření pozdějšího, účinkujícího a formálního, následuje, že jiné stvoření stvořující nějaký účín stvořovalo by ono první stvoření, a tak by bylo účinkující příčina bytí stvořeného, a naopak, a tak dva by zpříčiňovali bytí navzájem v témž rodu, totiž účinkujícího; ale to jest nemožné, tedy i první. 3. může se přesvědčiti takto: žádné jednání přechodné, jež se děje pouhým slovem a rozkazem vůle, nemůže náležeti stvoření; ale stvořovati jest takové: tedy vyšší návěst jest patrna, neboť položíme-li opak, takovou působností mohlo by se vytvářovati vše, což nezahrnuje protimluv, neboť z téhož důvodu, z kterého jedno, vytvářovalo by se i druhé takovou působností. Ale k tomu následuje, že to vytvářující jest nekonečné moci, která nemůže příslušet pouhému stvoření: tedy atd. — 4. takto: Všeliký působitel druhý nutně předpokládá působitele prvního a tak účín prvního působitele. Ale každé stvoření jest působitel druhý: tedy předpokládá působitele prvního a tak účín; tedy nemůže působiti, leč s předpokladem něčeho: tedy atd. — 5. takto: Stvořování činné jest nad nekonečnou vzdáleností; ale nad nekonečnou vzdáleností nemůže, leč moc nekonečná: tedy ani pouhé stvoření. Závěrek jest patrn s nižší návěstí; vyšší dovozuje se takto: Neboť čím vzdálenější jest moc od konu, tím větší síla vyžaduje se u konajícího. Ku příkladu: Čím nepřipravenější a vzdálenější od formy jest látka, tím větší moc vyžaduje se u působícího, aby uvedl

onu látku ve formu. Ale mezi jestotou a nejestotou jest nekonečná vzdálenost, neboť nemůže býti žádný poměr jestoty k nejestotě, tedy atd. — 6. takto: nejvšeobecnější účín stvořování jest bytí vzaté naprostě, jak praví 4. tvrzení Autora „O příčinách“: „První z věcí stvořených jest bytí.“ Ale žádné stvoření nemůže stvořiti ono bytí, ježto účín nejvšeobecnější nemůže býti uveden leč k působiteli nejvšeobecnějšímu a tak k příčině nejvšeobecnější; jinak by účín přestupoval svou příčinu nebo by se jí vyrovnal v zpříčinování a následovně účín byl by rovně zpříčinivý jako první příčina, a tak byl by rovně působivý a rovně mocný. Ale tyto věci jsou nemožné, tedy i to, z čeho následují. Zbývá tedy jedině Bohu moc stvořná a tak stvořování, bez jehož předpokladu žádné stvoření nemůže dáti bytí druhému. Proto se praví ve 4. tvrzení „O příčinách“, že žádná rozumnost nedává bytí, leč pokud jedná jedním ním božským.

Tu pak jest věděti, že třebaže stvoření může dáti druhému bytí, přece to nemůže stvořováním vlastním, ale plozením nebo jiným stvořením s předpokladem stvoření a tak působivosti prvního působitele. — A pak k důvodům: k 1. se praví popřením obojího závěrku: neboť jako nenásleduje: Bůh jest všemohoucí, tedy může moc ploditi Boha Syna sobě rovného uděliti pouhému stvoření, tak ani v tvrzení hořejším; ani 2. nenásleduje, že není všemohoucí proto, že nemůže tak uděliti. — K 2., když se dovozuje: pouhé stvoření může něco učiniti z opaku, připouští se to nejprvé; a když se dovozuje: ale to jest větší moci, než učiniti něco z ničeho, toto se popírá proto, že tato činnost stvoření předpokládá činění z ničeho. A když se dovozuje: v činění něčeho z opaku něco odporuje, ale v činění z ničeho nic neodporuje, tu jest uvážiti, že takovýto odpor má býti přirovnán nebo obrácen k činiteli. A proto stvoření působícímu odporuje to, z čeho něco činí a přece onen odpor přemáhá. A ježto z ničeho nepředpokládaného učiniti něco, to jest něco, co přísluší jedinému Bohu a odtud jest, že toto více odporuje stvoření, než ono, z čeho jakožto předpokládaného něco činí. Popírá se tedy, že v činění z ničeho nic neodporuje stvoření, nýbrž odporuje toto, t. j. z ničeho něco činiti. Po druhé může se pověděti popřením, že pouhé stvoření činí něco z opaku. Neboť plodí-li pouhé stvoření, pak činí podstatu z podstaty, kteréž nejsou si opačné: jestliže pak činí věc nějakou, pak opět nečiní opak z opaku, neboť pouhé stvoření nikdy nečiní bělost z černi, nebo naopak; podobně i o jiných protivách: ani nečiní vidění ze slepoty, nebo naopak, a tak i o jiných věcech odděleně opačných: ani nečiní z nebytí, neboť pak by činilo něco z ničeho a tak by stvořovalo, proti čemu již jest nastoupeno. A namítá-li se: přece stvoření plodí, tedy vytváří věc z nebytí v bytí, neboť počátečná mez plození jest nebytí a konečná mez jeho jest bytí, protože plození ve výměru podle Filozofa a Vykladatele jest přechod z nebytí v bytí, zde se praví popřením prvního závěrku. Ale připouští se, že dobře následuje, že vytváří věc z bytí možného k bytí činnému formálnímu; a tak z bytí možného, jež tehdy není, jest bytí

činné formální vytvořeného, protože člověk zplozený nemá bytí činné formální v látce před plozením, neboť jinak byl by dříve činně formálně, než jest zplozen, což zahrnuje protimluv. I jest patrné, že počátečná mez plození není prostě nebytí, ale bytí možné, což není něco v konu bez formy; a k tomuto smyslu má být obrácen již řečený výměr od Filosofova a Vykladatele. Protož lepší a objasněnější výměr plození jest ten, jež klade Filosof v knize „O plození“: „Plození jest přeměna tohoto celého v toto celé“, t. j. složení v složení, „aniž by co smyslného potrválo“, t. konem „jakožto týž podmět“, t. j. aniž by podmět trval v dřívější formě složení, jako v plození kuřete z vejce nepotrvá žádná část vejce v dřívější formě celkovité po skutečném zplození kuřete. — 3. se praví, že, poněvadž jest nemožno, aby stvoření vytvořilo něco z ničeho, proto se praví, že to odporuje moci stvoření. Jako pravíme, že vše, co uzavírá protimluv, odporuje božské moci, přece však není nutno, aby to bylo se stránky věci, neboť toto slovo „odporuje“ neklade, že věc prostě jest. — 4. se praví, že činiti něco z opaku více odporuje kladně než činiti něco z ničeho. — K 3. popírá se návěst hořejší. K důkazu: stvoření může se zbaviti milosti, připouští se. Ale zbaviti se milosti, jest milost zničiti: toto se popírá; k důkazu: hříšník v nic se uvádí, proti tomu: ježto smrtelně hřešící stává se bez milosti a tak tehdy není v milosti a následovně stává se tehdy ničím v milosti, ačkoliv jest člověk v přirozenosti bez zničení milosti, neboť ona milost má bytí v Bohu a následovně není úplně zničena, jako ani nebyla učiněna prostě z ničeho, ale z Boha.

DISTINKCE II.

A tak nejprvé o andělské přirozenosti . . .

I. Tato jest *druhá distinkce*, v níž Mistr máje v úmyslu provésti určení o andělské přirozenosti ukazuje, kdy a kde byla stvořena; a chce ukázati jakost andělů, ať vzhledem k stvoření, ať vzhledem k obcování, ať vzhledem k odvrácení, nebo zřízení úřadů a kůrů s poznamenáním rozdílu a lišnosti. Shrnuje se tedy tato distinkce takto: Neb 1. stojí tu, že andělé byli stvoření zároveň s látkou čtyř živlů; 2., že tyto nejsou stvořeny v čase, jako ani čas není stvořen v čase, ale látka anděla a nebe ohnivé zároveň byly stvořeny; 3. stojí tu, že andělé stvoření byli v nebi ohnivém, podle Bedy; 4., že jak duchovní, tak tělesná přirozenost byla stvořena beztvárná; 5. stojí tu, že slova 14. kap. Izaiáše, že řekl Lucifer „vystoupím atd. na nebe“, znamenají rovnost s Bohem; neboť Bohu chtěl býtí učiněn roven.

2. K tomu stojí tyto dva verše:

B když zem stvořena, s ní anděl i, jenž v nebesích jest.
Rovnost pak Bohu jest nebe, jež Lucifer sobě žádá.

3. Při této distinkci se tážeme, *zda v bytí anděla jest věčná posobnost části po části*. Dovozuje se, že ano: neboť anděl, který nyní jest, může mít, aby dnes byl přerušen a zítra obnoven. Kdyby však jeho bytí bylo zítra obnoven, neměl by tentýž nyníšek trvání, který teď má, ale jiný, tedy v jeho trvání jest i jiný nyníšek, a následovně část a část. — Naopak takto: Anděl jest podstata nedělitelná, tedy v jeho bytí není věčné posobnosti: závěrek platí proto, že v bytí žádné podstaty není věčné posobnosti. A návěst hořejší dovozuje se takto: Anděl jest podstata, jak známo, a nedělitelná v části látkové nebo kolikostné, ježto není z látky složen, ani hmotou veliký: jest tedy návěst správná.

K otázce jest poznamenati, že anděl jest duch rozumný, stvořený, nesjednotitelný s tělem. ‚Duch‘ klade se za rod, ‚stvořený‘ na rozdíl od Boha, ‚rozumný‘ čili ‚rozumový‘ klade se na rozdíl od duchů nerozumných; ‚s tělem nesjednotitelný‘ klade se na rozdíl od ducha lidského. — 2. jest poznamenati, že posobnost vyjadřuje pořádek podle dříve a později toho času, kterak jeden okamžik postupuje po druhém, nebo čas po času neb věc nějaká po druhé věci podle okamžiku nebo okamžiků, podle času nebo časů. — 3. jest poznamenati, že bytí posobnosti části po části v bytném může býtí rozuměno jedním způsobem tak, že jest uvnitř toho bytí andělova vnitřně, jiným způsobem, že jest jenom v trvání toho bytí andělova, tak že trvání anděla má část po části uvnitř sebe formálně, kteréžto trvání jest v tom bytí, jakožto v podmětu tak, že to bytí prostě způsobem podmětu plyne z jedné části trvání do jiné. Příklad obojího jest patrů v pohybu obílení svým způsobem, v kterémžto (obílení) jest posobnost části po části, nebo stupně po stupni v té bělosti formálně, a vnitřně, t. j. na povrchu, jest toliko podmětně.

Po předeslání tohoto a pomnutí oné domněnky, jež praví, že v bytí andělovo jest část po části vnitřně, tak totiž, že to, co má dnes z bytí nebo z bytu činného, nebude mítí zítra, jak proto, že tato domněnka klade, že bytí věci se neustále porušuje, tak také proto, že nutně musí položiti, že bytí činného bytu se odvrhuje a jako případek se liší od samé přirozenosti věci, tak také proto, že musí položiti to, že bytí andělovo jest v pohybu, což vše vidí se nenáležitým, klade se úsudek tento: ‚V žádném bytí andělovo podstatně není věčná posobnost části po části‘. Žádné podstatné bytí andělovo nemá část nepodmětnou: jest tedy úsudek správný. Závěrek platí, ježto z protimluvného protikladu dolejší návěsti následuje protiklad hořejší. Ale návěst hořejší se dokazuje, ježto žádné podstatné bytí andělovo není dělitelné na části kolikostné nebo stupňové, neboť všecko podstatné bytí andělovo jest forma prostá, nebo duch ne-

mající části, jak praví Mistr v následující 3. distinkci: jest tedy úsudek správný. Z toho předně následuje, že žádný anděl není věc posobná, 2. následuje, že bytí žádného anděla se nezvětšuje ani nezmenšuje stupňově: a toto jest vzhledem k první části 4. poznámky. Při 2. části poznámky jsou dvě domněnky; jedna, jež klade posobnost části po části v trvání toho anděla. Tato domněnka si představuje, že Bůh stvořil anděla v jakémisi nynějšku plynoucím, takže neustále podstatné bytí andělovo přechází z jednoho nynějšku trvání v jiný, zatím co samo bytí andělovo zůstává nezměněno uvnitř sebe vnitřně, jako svým způsobem, kdyby se anděl přenášel neustále z jednoho „kde“ v jiné „kde“. A tak klade tato domněnka, že jest jakési trvání, které má „dříve“ a „později“ s obnovováním a zastaráváním věci trvajících, jako jest čas, a jiné, které nemá ani „dřív“ ani „později“, ani obnovování, ani zastarávání věci trvajících, jako jest věčnost. A pro tuto domněnku zdá se zníti výrok Augustinův ve spise „O poznání pravého života“, kde dí: „Andělé proměnliví jsou“ atd. Z toho se zdá, že andělé plynou z nynějšku přítomného v nynějšek budoucí. Dále Anselm v Monologiu, kap. 2. mluvě o Bohu praví: „A tímto způsobem“ atd. Dále Jeroným k Marcellovi: „Jediný Bůh nezná“ atd. Tedy podle něho všecko jiné než Bůh zná minulé a budoucí, t. co do svého trvání. 2. domněnka jest, jež neklade nic nového v bytí nebo trvání andělovo mimo to, co přijalo stvořováním; tato domněnka pro mnohomluvnost odpočivejž v pokoji.

DISTINKCE III.

Hle, bylo ukázáno, kdo byli andělé . . .

1. Tato jest *distinkce* 3., v níž stojí předně, že andělé na počátku své samobytnosti mají čtyři přídavky, t. jednoduchost přirozenosti, rozeznání osobní, paměť, rozumnost a vůli nebo milování a svobodný úsudek. 2. stojí tu, že všichni andělé nejsou si v darech rovni, a že jedni jsou vyšší, jiní nižší. 3. stojí tu, že ačkoliv se andělé ve mnohých darech liší, přece v tom se shodují, že jsou duchové nerozlučitelní a nesmrtelní. 4. stojí tu, že všichni andělé byli stvořeni dobří, t. bez neřestí, pročez byli stvořeni nevinní, ale ještě neobdárzeni ctnostmi, jež byly přidány vytrvavším. 5. stojí tu, že andělé před pádem zlých a před potvrzením dobrých měli poznání přirozené, neboť věděli, co byli učiněni, od čeho byli učiněni, a s čím byli učiněni, a věděli, čeho by jim bylo si žádati nebo čím opovrhovati. 6., že andělé tehdy měli přirozené milování, jímž Boha a sebe milovali; přece však milováním tím nezískávali si zásluhy.

2. Odtud *verše*:

C čtvero přídatků duchové vznikající mají hned
 A v těch předchází se jeden se druhým. A tyto jsou:
 Způsobu jednoduchá, um, osobnost, vůle svobodná;
 Ty k životu všechny však jen věčnému druží se.
 Všichni jsou stvoření ctnostní, ne neřestní; a zlými
 Jedni z nich se činí a trati dary tak dobrovolně.

3. Zde se tážeme, *zda aděl jest pouhá jednoduchá přirozenost?*
 A dovozuje se, že nikoli. Vše, co jest samo sebou v rodu, jest
 účastno počátku onoho rodu. Ale první počátky rodu podstaty,
 v němž jest sám sebou anděl, jsou látka a forma; tedy anděl jest
 účasten látky a formy a následovně není pouze jednoduchý. Na opak
 zdá se býti Mistr, jenž klade za první přídatek anděla jednoduchost.

Jest poznamenati, že něco se praví býti jednoduchým předně
 všemožným nedostatkem jakékohokoli složení: tak jest toliko Bůh
 jednoduchý. 2. se něco praví býti jednoduchým pro nedostatek slo-
 žení látky a formy věcí zploditelných, a tak anděl jest přirozenost
 pouze jednoduchá. Jest však mnoho domněnek tomuto výroku jaksi
 opačných. A 1. onen výrok: Bůh všemohoucí z beztvárné látky,
 kterou dříve z něho založil, rozdělil mnohotvárné druhy všech
 věcí smyslných i nadsmyslných, rozumových i bez rozumu. Dále
 takto: anděl vychází od prvního počátku a jest kladen v konu. Ale
 vše, co vychází od prvního konu, spadá ve věčnou moc, tedy anděl
 jest složen z moci a komu. Ale taková moc dovedí látku, jež jest
 druhá část složení, jak chce Vykladatel v 8. kn. Fysiky, řka: „Toto
 tvrzení lze obrátiti“, t. že jednoduché nemá moci, a co nemá moci,
 jest jednoduché; neboť moc jest příčina složení ze dvou podstat:

V této otázce spíše chci podržeti, že anděl jest přirozenost pouze
 jednoduchá pro nedostatek složení látky a formy. K tomu zdá se
 býti onen výrok Filosofo ve 12. kn. „Metafysiky“: „Nedělitelné jest
 vše“ atd. Jestliže tedy lidský rozum nemá látky skládající, tedy
 stejně nebo ještě spíše ani anděl. Dále onen výrok Avicennův v 1. kn.
 „Metafysiky“: „V žádné podstatě atd. Dále výrok Vykladatele na
 onu 12. kn. „Metafysiky“: „Všeliká přirozenost téměř přiměšuje se
 s látkou“: praví „téměř“ k vůli rozumu; neboť rozum, jenž jest
 krajní dokonalost člověka, jest odtahitý od látky. To chce naznačiti
 též Vykladatel ve spise „O spánku a bdění“. Dále chce tomu Algasel
 v 1. kn. své Metafysiky, v kap. 1. a 3. — O složení metafysickém
 však, ne látkovém, nelze mnoho pochybovati, neboť anděl má rozdíl
 bytný a rod i omezení. Jest tedy od anděla vyloučeno složení z látky
 a formy věcí zploditelných, podobně složení částí hmoty neb kolikosti
 a složení částí jinorodých, podobně složení z přirozenosti duchovní
 a tělesné, jaké jest u člověka. O složení buď z konu a moci nebo
 z látky s rozšířením pojmu látky na všechnu přirozenost možnou,
 z níž a jiné přirozenosti činnější sestavuje se jedno bytností, jak

mluví Richard ve výkladu na tuto distinkci řka, že bytnost anděla jest složena z látky a formy, s rozšířením pojmu jména látky, jak bylo řečeno — o tom postačíž nyní pomlčeti, protože mnozí tuto část podržují pro výrok Vykladatelův uvedený na opak, a pro onen výrok Boethiův v 1. knize „O Trojici“, v kap. 2., jenž praví: „Formu nemohou“ atd. A pak dodává: že forma, jež jest bez látky, nemůže býti podmětem. Dále praví Boethius v 1. kn. o pravdě, jednom andělu a duši, že jednokaždé z nich jest jedno spojením látky a formy. Ale aniž by mi tyto výroky překážely stojím na prvním úsudku.

Pak k prvnímu, o němž se praví, že je to výrok Augustinův, praví milý Scotus, že ona kniha není autentická, aniž je jisto, že ji složil Augustin. 2. se praví, že výrok ten jest správný v tom smyslu, že Bůh z beztvárné látky, t. j. dvojité přirozenosti, t. tělesné a duchovní rozdělil mnohotvárné druhy věcí smyslných z látky a druhy věcí rozumových z formy, neb jako jest předpokládati látku, jež jest vnitřní počátek všech věcí látkových, tak jest předpokládati formu, jež jest vnitřní počátek všech forem, ačkoliv ne složení, jako část druhou. K druhému připouští se, co do druhého složení a popírá se poslední závěrek. K výroku Vykladatele odpovídá se připuštěním jeho ve formě; neboť mluví neurčitě a ověřuje se o první jestotě, že nemá moci, která předchází kon, a jest všemožně prostá, jak bylo řečeno. K výroku Boethiovu se praví, že formy, jež jsou druhá část složení, nemohoucí sama sebou bytovat, nemohou býti podmětem případnostem. A proto oduševnění člověka, jež se nazývá kon prvý a tak duše, to nemůže samo sebou býti kladeno za podmět případnostem; a proto praví Filosof v 2. knize „O duši“: „Kdo by řekl“ atd. K 2. jeho výroku se praví, že pojímá látku příliš široce, t. za moc, jak bylo řečeno podle Richarda.

4. Jsou jiné otázky doktorů při této distinkci: 1. *sdali někteří andělé jsou téhož druhu nejzvláštnějšího?* I má za to Filosof a po něm sv. Tomáš s mnohými, že nikoli; jiní že ano. Avšak jich důvody s obou stran přetrásati bylo by dlouhé.

Dále jest otázka, *sdali jsou andělé ve velikém množství?* A vzhledem k tomu byla domněnka Aristotelova ve 12. kn. „Metafysiky“, že jest jich podle počtu pohybů nebeských. Za jeho času pak byly dvě domněnky o počtu těchto pohybů; jedna kladla 47, druhá 55; a následovně v tak velikém počtu i rozumnosti*) a ne více, ani méně. K tomu však, že by rozumnosti nebyly než pohybovatelky světů, zdá se míti tyto pohnutky: první, že ony, které by nepohybovaly, byly by nečinné; druhá, že by nebyly částmi všehomíra, protože části všehomíra neslučují se navzájem aniž tvoří jediný vesmír, leč slučováním vzájemné činnosti a trpnosti. 3., že neviděl příčiny, proč by byl učinil některé rozumnosti pohybovatelkami a některé ne. Ale jelikož písmo svaté praví v 7. kap. Daniele: „Tisíce tisíců slou-

*) rozumnosti (*intelligenciae*) zde = andělé.

Pozn. překl.

žily jemu“ a Job: „Zdaliž jest počet“ atd., a v evangeliu praví Spasitel: „Mohu prositi Otce“ atd... O totožnosti andělů v druhu nejzvláštnějším zdá se zníti onen výrok Damašského v „Knize o dvou přirozenostech a jedné osobě Kristově“, jenž dí takto: „Osobnost“ atd. A dodává tamtéž: „Netoliko podle jednoho každého“ atd. Tento výrok výslovně klade sdílení andělů a jiných osobností, že v svých družích nejzvláštnějších se sdílejí, leč by někdo proti rozumu tohoto svatého chtěl to obrátiti v jiný smysl. Praví také Augustin v Enchiridii, kap. 2. takto: „Líbilo se“ atd. A níže: „Avšak přirozenost celkovitá“ atd. Tu dává na rozum 1. přirozenost společnou lidem, řka: přirozenost celkovitá, která byla v lidech; 2., že nebyla celkovitě podle svých podkladů zatracena. Z toho vidí se 3. následovati na základě stejnosti, že žádný druh andělů nebyl celkovitě zatracen, ale podle některých podkladů; a následovně jest více podkladů andělských v druhu nejzvláštnějším.

DISTINKCE IV.

Potom jest přihlédnouti . . .

1. *Distinkce 4.*, v níž stojí 1., že andělé nebyli stvořeni blažení, aniž také bední, leč by někdo chtěl nazývati blažeností onen stav, v němž byli stvořeni, jenž nebyl ani stav blaženosti, ani stav bědy. 2. stojí tu, že zlí andělé nebyli si napřed vědomi svého pádu, ani budoucího zatracení. 3. stojí tu, že andělé byli stvořeni jaksi dokonali, totiž dle toho, co v čase před klesnutím bylo vyžadováno.

2. Odtud *verše*:

*D ve všech byla pak původní lásky ta síla;
Nestvořil arci je Bůh bednými ani blaženými,
Avšak aniž povahou výbornými, dle času však.*

3. Běře se v pochybnost, *zda všichni andělé byli stvořeni v milosti milým působící*. Jestliže ano, pak všichni byli blaženi. Důsledek jest proti Mistrovi; tedy otázka falešná. Naopak zdá se (býti) onen výrok sv. Jeronýma ve výkladu na Oseáš: „Zlí duchové“ atd.

Jest poznámenati, že milost praví se trojí (mimo milost předzřízení). 1. způsobem pojímá se milost za kterýkoliv dar daný od Boha; a tak, protože Bůh daruje každému spravedlivému všechno, může každá věc býti řečena milostí. 2. způsobem praví se milostí duchovní dar prostě darmo daný od Boha, kterým se člověk připravuje k přijetí milosti milým působící; a tato nazývá se milostí darmo danou. 3. praví se milostí forma stvořená, jíž stvoření rozumné praví se milým Bohu, a tato nazývá se milostí vlitou a milostí působící milým, t. ono stvoření Bohu. Ale jest tu poznámenati ještě rozdíl: Neboť jest milost milým působící účinně a ne formálně;

a tak toliko Bůh zove se milostí působící sobě milým stvoření rozumné. Ale milost působící milým vlitá, ta jest stvořená forma vlitá rozumnému stvoření, působící, aby ono formálně bylo milým, a mění se dle toho, jak stvoření více nebo méně se zasloužilo, A tato milost praví se troji, t. předcházející, provázející nebo spolupůsobící a dovršující. Milost předcházející jest milost, dle níž Bůh dříve přirozeně koná skutek záslužný, než člověk zde na zemi. Milost pak spolupůsobící nebo provázející jest milost, podle níž Bůh spolupkoná s člověkem záslužně pracujícím. Ale milost dovršující jest milost, podle níž Bůh dokonává činně zásluhu účelně zakončenou. O této trojí milosti mluví Apoštol v 15. kap. 1. listu ke Korintským: „Milostí boží jsem to, co jsem“; — hle první, „A milost jeho ve mně prázdna nebyla“; — hle 2. „A milost jeho ve mně vždy trvá“; — hle 3., milým působící. A tato milost, ačkoliv ji člověk má z účinkujícího daru božího, přece ne bez souhlasu svobodného úsudku, neboť praví Augustin: „Kdo tě stvořil“ atd. Děje se pak tato milost od tří, ale rozdílně. Předně od Boha, jakožto prvotního účinkujícího; 2. od milosti daro dané pobízející svobodný úsudek; 3. od svobodného úsudku, jakožto souhlasícího.

Po těchto poznámkách jest poznamenati dále, že v tom, zda všichni andělé byli stvoření v milosti působící, někteří doktorové se shodují, jiní však ne. Ale snad jsou v nesnázích pro význačnost tohoto jména: milost působící. Ale jest trojí způsob pravení: první Richardův, že nebyli stvoření v milosti působící, pojímá-li se milost za milost, jež jest forma stvořená, již stvoření rozumné jest milé Bohu. Druhý způsob, že všichni andělé stvoření byli v milosti působící účinkově, to jest v samém Bohu, jako i všechny věci stvořeny jsou v té milosti. A to snad není přímo k temat. Třetí způsob, že všichni andělé byli stvoření v milosti působící, t. j. v darech přirozených, podle kterýchž darů byli milí Bohu.

4. Z toho může dále býti patrna lišnost v této otázce, *zdali andělé byli stvoření blaženi*. K tomu jest říci, že blaženost praví se dvojako: jedním způsobem praví se blažeností dokonalý stav všeho dobrého a tak klade vidění Boha jasné a sytící vůli stvoření, neboť pak má vše, co chce a nechce nic zlého; a v této blaženosti nebyli stvoření žádní andělé. Jiným způsobem praví se blažeností dokonalý stav stvoření rozumného s vyloučením všeho zlého, jak trestu, tak viny; a tak blaženi byli stvoření všichni andělé. Ze všeho toho shrnuje se domněnka obecnější, že andělé nebyli stvoření v milosti působící, o níž bylo pověděno. Pak k výroku sv. Jeronýma, jenž praví: „Zlí duchové byli stvoření s velikou tučností Ducha svatého“, se praví, že jest správný o tučnosti darů milostných, a ne s tučností, jež jest milost činící anděly nebo zlé duchy milými Bohu.

5. *Zdali si andělé byli napřed vědomi svého výsledku*, t. dobrí svého utvrzení a zlí svého pádu. Tu jest věděti, že o něčem praví se, že jest to napřed věděno dvojako: buď poznáním jistým, jako věc budoucí, jež má příčiny určité, jako to, že slunce zítra

vyjde, nebo po druhé poznáním domyslovým, jako to, co má nějaké příčiny, ale ne určité; tak zkušený lékař poznává domyslově budoucí zdraví nebo nemoc. A jelikož potvrzení dobrých andělů a pád zlých závisí od svobodného jejich úsudku, jenž není příčina omezená k jedné věci, proto napřed poznání výsledku jejich nemohl mít nikdo, leč Bůh, jenž na vše zároveň neklamně patří. Přece však mohli podle nějakého domyslu předpokládati, že budou mít blaženost z toho, že jejich přirozenost byla nakloněna více k blaženosti. Ale pádu nemohli se žádným způsobem domýšleti, ani jim nenáleželo zjevití pád, aby trest nepředcházel vinu, jak praví Augustin, ani dobrým (zjevití) potvrzení jejich, aby rozlišení v nich nepředcházelo vinu. Ale jak bylo tomu jistě, to zná Bůh.

DISTINKCE V.

Potom uvažování . . .

1. *Distinkce 5.*, v níž stojí 1., že andělé po stvoření brzy někteří obrátili se k stvořiteli svému a jiní brzy se odvrátili od stvořitele. První láskou přilnuli, ostatní nenávistí poklesli. 2. stojí tu, že všichni měli svobodný úsudek, jenž jest svobodná moc a schopnost rozumné vůle. 3. stojí tu, že andělům obráceným byla dána milost spolupůsobící a ne působící. 4. stojí tu, že dobrým andělům byla dána milost bez jejich zásluhy, neboť jinak nebyla by to milost. 5. že zlým andělům nebyla dána milost pro jich vinu, ježto nechtěli, ač mohli, vytrvati. 6., že dobří andělé v tom potvrzení byli blaženi. 7., že mistru se líbí domněnka, jež praví, že andělé dobří blaženosti, kterou mají, nezasloužili si přijatou milostí, ale že si ji zasluhují péčí, již nám prokazují, a tak odměna předchází zásluhu. A v tomto bodu Mistr se nedrží, totiž že odměna předchází zásluhu. A proto Mistr činí na konci distinkce závěr řka: „A tak odměna předešla zásluhu a vyznávám, že to se mi více líbí“. Tolik on.

2. O tom jsou tyto *verše*:

E obrací jedny k Bohu láska, a od něho závist;
Avšak obé volným stává se to rozhodováním.
Vytrvalé obrací ta milost, jež stejně a ihned
Dána by ostatním byla bývala, leč tito padli.
Jsouce tak utvrzeni stáli v lásce, blažení jsou.
Dobro to zasluhují si nyní, zde o nás pečující.

3. Zde se tážeme, *zdali anděl mohl hřešiti*. A zdálo by se, že nikoli, neboť hřích povstává z toho, že žádostivost smyslová odporující žádostivosti rozumu tuto pohne, v čemž záleží porušení řádu, jako kdyby sfera dolejší pohybovala hořejší: podle Aristotela v 3. kap. „O duši“. Ale v andělech není takové žádostivosti odporující

žádostivosti rozumu, tedy anděl nemohl hřešiti. Dále: každý zlý je nevědomý: 3. kn. „Ethiky“. Jestliže tedy anděl byl nebo jest zlý, tedy dříve byl nevědomý; a ježto nevědomost jest trest, následuje, že dříve byl trest, než vina. — Naopak jest písmo svaté a dá rozum, že mohl hřešiti. Neboť všeliké stvoření, které samo ze sebe může míti nějaké chtění i jeho opak, takže k žádnému z nich není omezeno, může hřešiti. Ale anděl jest takový: jest tedy otázka správná.

Jest věděti, že jakkoli jest pravda z písma, že anděl mohl hřešiti, jakož zhřešil, přece není to dokazatelné názorně pro stav životní pouti. A proto filosofům popírajícím to a držícím opak bylo by to nesnadno dokázati, kdyby autorita písma neměla převahy. Ale nesnáz jest, jak andělé shřešili. — K tomu jest věděti, že blud, nevědomost a neuvažování jsou rozdílny. Neboť blud jest odchýlení od pravdy; a proto podle Augustina blud jest schvalovati falešně za pravdivé, pročež vždy uzavírá klamně mínění. Nevědomost však jest neznalost těch věcí, které někdo může a jest vázán věděti; jest totiž nedostatek habitualního vědění a habituálního uvažování. Neuvažování pak jest nedostatek činného uvažování těch věcí, které někdo jest vázán činně uvažovati. Toto předeslavše pravíme, že anděl nezhřešil z bludu schvalujícího falešně za pravdivé, jako nestřídmý z pohnutí vášnivého na konec svého úsudku; ani nezhřešil z nevědomosti, neboť věděl habitualně všecko, co byl vázán věděti. Ale zhřešil z neuvažování, neboť neuvažil oné podmínky, pod níž měl vyvoliti to, co vyvolil. Neboť požádal blaženosti, ale ne z daru božího, ani ze zásluh; a tak neuvažil, že by měl ji chtíti míti od Boha prostřednictvím svých zásluh. A proto nezhřešil z podmínky kladné, ale záporné. Pak k prvnímu důvodu popírá se závěrek, neboť se dovozuje z tvrzení neurčitých. Ale přijme-li se vyšší návěst obecně, pak bude falešná proto, že ne každý hřích povstává z toho, že žádostivost smyslová odporující žádostivosti rozumu tuto pohne. K druhému může se říci předně, že každý zlý jest nevědomý z nedostatku znalosti praktické, která spoluznačí souhlas a shodnost vůle. Neboť každý, kdo souhlasí se zlým, buď má bludný soud o konání, nebo, má-li rozumný soud, přece onen soud jest shodný se žádostivostí a proto není praktický k vyplnění. A proto se nazývá nevědomým, neboť se chová po způsobu nevědomého; neboť nějaký mistr, smilní-li, má soud rozumu, že hřeší smrtelně, a přece žádostivost smyslová přemáhá rozum, aby vůle vyvolila spíše rozkoš těla než ctnost. A proto tehdy bloudí; a takto-li smilní, jest neznalý a tak podle sv. Řehoře v 2. kn. „Moralií“ předně vůle jest zlá, a tato zpřičňuje blud v rozumu a zpřičňuje větší zlost ve vůli. Tak také praví Pařížský ve „Spise“, že není bludu ve vůli, leč z nějakého nedostatku v rozumu.

4. Běře se v pochybnost 2., *zda první anděl zhřešil hříchem pýchy*. Zdálo by se, že nikoli. Neboť hřích ďáblův byl největší z hříchů, ježto neodpustitelný. Ale pýcha není hřích největší z hříchů, tedy jeho (andělův) první hřích nebyla pýcha. Důkaz nižší

návěsti: Neboť, kdyby pýcha byl hřích největší, pak pokora, jež jest jejím opakem, byla by největší ctností. Důsledek falešný, neboť pokora jest obsažena pod spravedlností, jako naděje nebo víra pod láskou.

T u j e s t v ě d ě t i, že pýcha jedním způsobem pojímá se jaksi habituálně, dle toho jak jest jakási náklonnost k pýchání z ohebnosti přirozenosti nebo ze zkažení zlou žádostí; a tak pýcha nazývá se počátkem všeho zlého. Jiným způsobem pojímá se dle toho, jak jest hřích, jímž někdo činně se přenáší mimo hranice přikázání; a tak není zvláštní hřích, ale jakási všeobecná podmínka, obsahující všeliký hřích se strany odvrácení. 3. způsobem nazývá se pýchou nezřízená žádostivost vlastního vynikání a zvláště v důstojnosti nebo cti; a tak jest hřích zvláštní, jeden ze sedmi hlavních. A tak hřích prvního anděla byla pýcha, protože požádal nedovoleně vynikání v důstojnosti, 2. proto, že z uvažování své krásy upadl v hřích, a 3. proto, že Pán Ježíš, nejvyšší anděl rady, naopak dosti čině od pokory počal naši spásu. Neboť ač ve formě Boha byl, sebe sama snížil formu služebníka přijímaje.

DISTINKCE VI.

Mimo to nutno vědět . . .

1. Tato jest *distinkce 6.*, v níž stojí, že jak větší tak menší andělé poklesli. 2., že Lucifer mezi všemi padlými byl více vynikající a mezi vytrvavšími byl tím více vynikající. 3., že Lucifer se svými spojenci pro nezasluhu pýchy padaje s nebe ohnivého přijal bydlíště vzduchu mračného. 4., že dobří andělé mají mezi sebou přednostentství a zlí podobně. 5., že zlí duchové střídavě sestupují do pekla, a svádějíce tam duše zabíjejí je. 6., že o Luciferovi někteří praví, že jest v pekle svázán, ale za času Antikrista bude uvolněn. 7., že ďábel, bude-li pokoušeje někoho v nějaké neřesti překonán, nikdy v neřesti té člověka nebude pokoušeti.

2. Odtud *verše*:

F stejně trvají, padají větší jako menší;
Všecky je předčil však výborností Lucifer svou.
Pad' ale pýchou svou, pyšně strhnuv za sebou tam,
Jej kde jakožto žalář v se pojal vzduch temnoty plný.
Arci po soudu budou všichni v pekle zavřeni temném.
Jedni druhým buď víc nebo méně tu představeni jsou;
Snad, by střídavě sem sražené duše trápití mohli
Sestupují jedni, kde prý Lucifer se nalézá
Svázán, jenž na konec rozvázán lid bude šálit.
Jenž jednou přemožen byl, vítěz více nemůž být'.

3. Zde se ptáme, *zda Lucifer byl z prvního kůru andělů*. A dovozuje se, že nikoli. Neboť, kdyby byl býval z prvního kůru a moudřejší i krásnější, pak by z důvodu své moudrosti, krásy a vynikání byl stáhl všechny s sebou v odpadlictví. Dolejší návště falešná a závěrek zdá se platiti, neboť ostatní byli by musili s ním jakožto nejvyšším představeným souhlasiti. Naopak zdá se býti Mistr, pravě, že Lucifer byl vynikající nade všechny jiné anděly.

Jest věděti, že Augustin při výkladu na Genesis činí tuto otázku, ale zůstává jí neurčenu; Řehoř však praví, že byl vyšší nežli hřešících andělů, ale i vytrvavších. A toto drží mínění obecné a zdá se to býti jisto na základě různých autorit. Také proto zdá se to správným býti, že kdyby byl býval poddán nějakému stvoření, pak by dříve byl záviděl tomuto, než Bohu a tak nebyl by požádal hned rovnosti s Bohem. Pak k důvodu se praví popřením závěrku: neboť se žádným stvořením nemá jiné stvoření souhlasiti v zločinu, protože Bůh jest Pán vyšší, který přikazuje každému stvoření rozumnému, aby se žádným hříchem a zejména zločinem pod trestem zatracení věčného nesouhlasilo.

4. *Zdali byl nějaký pořádek příčinnosti nebo času hříchu Luciferova k hříchu ostatních andělů?* K tomu jest říci podle některých, že byl pořádek příčinnosti, neboť hřích byl příčina, t. j. příležitost, hříchu jiných, ale nebylo pořádku času. Neboť v Luciferovi byla zároveň žádostivost a jeho vyhnání, a v ostatních andělech zároveň žádostivost a všem; neboť pohyb žádosti nebyl v Luciferovi stálý, nýbrž nerozdělitelný; tedy počátek jeho nepředěšel konec jeho v čase a tedy jiný pohyb zpříčiněný od něho, který počal v jeho konci, byl v čase zároveň s ním. A podobně se přihází v konáních okamžikových, jako jak rychle okamžitě Bůh dává někomu milost, tak rychle okamžitě onen jest v milosti; a jak rychle okamžitě někdo by souhlasil se hříchem zločinu, tak rychle okamžitě hřeší. A tak v konáních přirozených jedno jest příčina druhého a přece jsou zároveň v čase, jako osvětlení vzduchu, vidění barvy a rozlišení věci viděné. Jiní však praví, že byl také pořádek času hříchu Luciferova k hříchům ostatních andělů. Praví totiž, že jako u Lucifera bylo nutné, že dříve byl, než hřešil, protože nemohl v témž okamžiku míti poznání, jehož se k hříchu předem vyžaduje a v témž okamžiku hřešiti — tak praví, že u menších andělů napřed byl čas, v němž, přihlížejíce k tomu, co anděl chtěl učiniti, potom přihlížejíce k svému prospěchu, zhřešili.

DISTINKCE VII.

Svrchu bylo řečeno . . .

1. Tato jest *distinkce* 7., která obsahuje předně, že andělé dobří jsou do té míry utvrzení milostí, že hřešiti nemohou, a zlí do té

míry jsou zatvrzení zlobou, že dobře chtítí nemohou a přece neztratili svobodný úsudek. 2., že dobří andělé po utvrzení mají svobodnější úsudek než dříve. Dokazuje to z Augustina. 3., že andělé zlí, jakkoli jsou v zlobě zatvrzelí, přece nejsou zbaveni živosti poznání. Dokazuje to z Augustina a Isidora. A proto mají sílu vědění, jemnost přirozenosti, zkušenost časů a zjevení svatých andělů. 4., že kouzelnická umění a jich zázraky dějí se věděním a silou zlých duchů, kteréžto vědění mají od Boha a moc ke klamání klamných nebo k napomínání věrných k cvičení a dokázání trpělivosti spravedlivých. 5., že látky vzduchové viditelné neslouží k pokynu zlých duchů, ale Bohu, který dal jim moc. 6., že zlí andělé nesmějí býti nazýváni stvořiteli proto, že skrze ně kouzelníci učinili žáby; a následovně máme, že žádné pouhé stvoření nemůže stvořovati. 7., že andělé zlí něco mohou skrze jemnost přirozenosti, co však přece nemohu pro zákaz Boha nebo dobrých andělů.

2. Odtud verše:

G dobří nemohou padnouti, ni povstati zlí již:
Však vůle svoboda stejná obojím zachována.
Zlí dobrovolně zlé, blažení dobré si přejí zas.
Čary z vůle boží se dějí, bez příčiny ne však.
Jak dobří, tak i zlí z semene hmotného mohou sic'
Vytvořovat věci, leč jediný on je stvořitel jich.
Zlí pak lecco mohou, ne vše, když jim dovolí to.

3. Tážeme se, *zda dobří andělé mohou hřešiti*. I zdálo by se, že ano. Neboť lidé dobří, kteří přemohli ďábla, mohou hřešiti; tedy i andělé. Závěrek zdá se platiti na základě podobnosti a návěst hořejší jest patrna o dobrých lidech zde na zemi. Dále Bůh může dopustiti, aby padli, jako dopustil u Lucifera; jest tedy dolejší návěst správná. Závěrek jest patrný, neboť jinak nezdál se býti všemohoucím. Na opak jest Mistr na tomto místě.

Jest věděti, že hřešiti, ježto jest chybovati (a tak moci hřešiti (jest) míti schopnost chybiti) dvojako se oddaluje. Předně přirozeností, jako od Boha. Neboť Bůh má od přirozenosti, aby nemohl hřešiti, a to se nazývá prostě nemoci hřešiti. 2. se to oddaluje milostí utvrzení, jako od andělů a svatých v blaženosti na věky utvrzených. Jako tedy Bůh od přirozenosti to má, aby nemohl hřešiti, tak anděl dobrý a svatý utvrzený má to skrze milost utvrzení, aby nemohl hřešiti. Neboť možnost andělova, která byla počátek nebo příčina měnitelnosti anděla, naplňuje se světlem slávy, aby nemohl více býti změněn z dobrého v zlého. Neboť anděl a kterýkoli svatý spojuje se ve vlasti plným požíváním s posledním požíváním v jeho nejvyšší dobrotě, aby nemohl býti obrácen v protivného, ale proto přece není bez svobodného úsudku. Protož jakkoli Bůh nemohl by hřešiti, přece nejsvobodněji může činiti a činí, cokoliv se líbí jeho velebnosti od věčnosti.

4. *Zdali zlí duchové mohou činiti dobré?* Zdálo by se, že ano. Neboť podle Dionysia mají přirozenosti neporušené a následovně jest v nich přirozená náklonnost k dobrému a podle oné náklonnosti mohou něco shodně chtít. Ale takový kon nebyl by zlý; jest tedy otázka správná. Potvrzuje se. Zlí duchové mají červa, jenž jest nelibost hříchu, ale tato nelibost nezdá se býti konem zlým; třebaže onen kon může v nich býti znetvořen smrtelně pro nějakou okolnost, přece mohou přestati na tom, aby se jim nelíbilo, že zhřešili pro trest. Jest tedy otázka správná. — Na opak jest Mistr na tomto místě, pravě, že zlí duchové nemohou nic dobře chtít, ani nemohou míti dobrou vůli.

Jest po z n a m e n a t i, že všeliké stvoření, pokud jest od Boha, jako takové jest dobré a zlí duchové jsou stvoření od přirozenosti dobrá, ale jejich vůle jest zlá, kteréžto zlosti sami jsou příčinou, a tak také kon jejich přirozenosti jest dobrý, ale kon jejich vůle jest zlý. Konem pak děje se něco zlého dvojako: buď co do sebe sama, nebo co do nedostatku okolností; co do sebe sama, žádný kon na venek nepraví se prostě zlým, ale co do nedostatku okolností. Ku příkladu zabiti člověka jest kon nerozlišený a sám v sobě dobrý, ale nerozlišený, zda děje se dobře či zle: dobře od Boha a od svatého anděla neb člověka, zle od zlého. Podobně trestání člověka Bůh chce dobře, ale ďábel trestá a chce zle: mohou tedy ďáblové činiti dobré dle původu, ale ne dobře, ani dobrou vůli, kteréžto zatvrzelosti důvod od různých lidí různě je označován. Ale tento zvláště se zdá, neboť dle Damašsk., co jest u andělů pád, to jest u lidí smrt: neboť člověk po smrti jest utvrzován v dobrém nebo ve zlém, neboť k onomu cíli, k němuž lne na konci svého života, musí napotom neodklonitelně přilnouti, ať už je dobrý nebo zlý. Ale pokud je zde na zemi, může se odvrátiti od onoho cíle. A ježto konec života člověkovy zde na zemi jest smrt, tedy po smrti v dobrém jest utvrzován nebo ve zlém zatvrzován. Podobně se praví, že konec pouti zlého anděla jest konec onoho povznesení, jímž přilnul k zlému, a proto nemůže býti od něho odvrácen, a konec pouti dobrého anděla jest vytrvalost, jíž přilnul k dobrému a proto nemůže od dobrého býti odvrácen. Proč však dává se člověku delší pout než andělu? Snad jest příčina ta, že člověk více jest rozdílný nebo vzdálen od Boha, proto nutno, aby déle hledaje přišel k jeho poznání. Neboť anděl rozumem bohotvárným mohl přijíti k poznání Boha. K prvnímu popírá se nižší návěst; k druhému popírá se nižší návěst, protože zlí nelíbí se sobě jako zlí lidé v hřešení. Z již řečeného jest patrné předně, že zlý duch může míti kon dobrý dobrotou jestoty, 2., že může míti kon dobrý dobrotou (skutku) mravního dle původu, neboť má kony, které přecházejí nad nutný předmět, jako milovati sebe, nenáviděti trest. 3., že nemůže míti kon dobrý dobrotou zásluhy, kterýžto kon stává se mravně dobrým za náležitých okolností. Ale tato nemožnost není z toho, že by neměl žádného počátku vyžadovaného ke konu záslužnému, ale z toho, že nemá druhého počátku vyžadovaného ke konu

záslužnému, jenž jest milost. Neboť již není v moci míti tento počátek podle zřízení božského, ne proto, že by nemohl ze svých přirozených (vlastností) činiti, cokoli by činil člověk k znovu získání milosti, ale proto, že vše, co by mohl činiti, nebude přijato od Boha, ani pro shodu ani pro hodnost k tomu, aby mu udělil milost. A vzhledem k tomu praví Augustín o víře v listě k Petrovi, kap. 5.: „Kdyby bylo možno“ atd.

5. Ale opět naskytá se pochybnost, *zda Bůh může na věky zatracenému dáti milost a spasiti jej*. A praví se všeobecně, že ve smyslu rozděleném je tvrzení to správné, ale ve smyslu složeném falešné tak, že není možno, aby na věky zatracenému byla dána milost a on byl spasen, jako není možno, aby týž člověk byl zároveň mravně dobrým a zlým podle téhož. A pravím podle téhož, protože někdo podle milosti předřízení jest mravně dobrý a podle přítomné hodiny jest mravně zlý, jak bylo patrné na Petrovi, který pro zapření (Krista) v daném čase byl mravně zlý a přece podle milosti předřízení byl dobrý, protože milost předřízení, jež jest láska, nevypadá (1. list ke Korintským, kap. 13.).

6. Ale ruše onu logiku o smyslu složeném a rozděleném, táži se, *zda Lucifer po pádu, kterýž jest na věky zatracen, může býti spasen?* A zdálo by se, že ano, protože Bůh může jej vytrhnouti z věčného zatracení. Na opak zdá se býti výrok Izaiášův v 66. kap.: „Červ jich“ atd. a slova Matoušova ve 25. kap. evangelia: „Tito pujdou“ atd. a výrok Lukášův ve 3. kap. evangelia: „Shromáždí pšenici“ atd. Neboť následuje: „ale plevy“ t. j. zatracené, „páliti bude (Bůh) ohněm neuhasitelným“, tedy onen oheň bude neuhasitelný a následovně nebude moci býti uhašen. A přece dle předpokladu otázky Lucifer po pádu, který jest na věky zatracen, bude moci býti spasen, tedy onen oheň bude moci býti uhašen, což obsahuje protimluv. Podobně budiž onen věčný oheň Luciferův *A*, pak dovozuje se takto: oheň *A* jest věčný, tedy nemůže přestati býti a s druhé strany Bůh může oheň *A* zničiti, tedy *A* může přestati býti. Vidíme, že tu jest opět protimluv. Zde jde, praví někteří, o to, že Bůh může ze své moci naprosté spasiti na věky zatraceného, ale nemůže to z moci zřízení, jež jest v konání shodná s pravidly předem zřízenými podle moudrosti božské, dle kterýchžto pravidel praví se u Ezechiele: „Kdekoli dřevo padne, tam bude“, doplň: věčně, to jest: v jakékoli lásce stvoření rozumné zemře, v té potrvá, jak dávají na rozum výroky již uvedené.

DISTINKCE VIII.

Dlužno také . . .

1. *Distinkce 8.*, v níž se ukazuje výrokem Augustinovým, že andělé mají těla s sebou sjednocená, ale pak vyvrácením se určuje,

že andělé nejsou tělesní, ale přijímají na se těla k vykonávání úřadů a na rozkaz boží je odkládají. 2. stojí tu, že Bůh ve způsobě své bytnosti nikdy se smrtelníkům nezjevil, ale o zjeveních božích, o nichž se čte v písmě, věříme, že se stala skrze stvoření poddané službě andělů. 3. stojí tu, že zlí duchové nevstupují podstatně v duše lidí, neboť to náleží jedinému Bohu, ale toliko účinem zloby se s nimi sjednocují.

2. O tom jsou tyto verše:

*H nemají těla sic žádní, však vzíti mohou je,
Když rozkáže to Pán, a potom odkládati zas je.
Bůh zde nejednou byl těla též ve způsobě vídán,
Ježž, jak nesmrtný jest, nelze vidět nikomu z nás.
Zlý duch v srdce nemůž' vstoupit, však je k sobě táhne.*

3. *Zdali andělé mají těla sjednocená s sebou přirozeně.* A zdálo by se, že ano, dle Augustina, 2. dle Platona v Timaiovi a dle Apuleia, kteří praví, že zlí duchové jsou živočichové myslí rozumní, tělem vzdušní, duchem trpí a časem věční. A proto Plato mluvě v osobě nejvyššího Boha k těm andělům, praví: „Bohové bohů“ atd. Na opak jest Mistr na tomto místě. A dovozuje se takto: Ono tělo přirozeně s andělem sjednocené jest buď tělo nebeské, nebo toliko živelní, nebo smíšené: nic z tohoto nemůže se říci. Neboť, kdyby bylo nebeské, pak by přirozeně se pohybovalo na nebi i kruhovitě i násilně by se pohybovalo dolů a tak pohyb anděla s nebe k zemi byl by násilný; ani nemůže se říci živelní, neboť nutně by bylo samo sebou porušitelné, ani smíšené ze stejného důvodu. Dále mají-li andělé těla přirozeně s sebou sjednocená, tedy buď duch anděla byl by oddělitelný od svého těla, nebo ne. Jestliže ne, pak by byl méně oddažitý od těla, než duch lidský. Jestliže ano, budiž oddělen; a následuje, že toto oddělení bude smrt, a tak, kolikrát se oddělí duch anděla od těla, tolikrát zemře tělo, s nímž onen duch byl sjednocen. Pravíme zde s Mistrem, že andělé nemají těl takto přirozeně s sebou sjednocených. 1. proto, že forma duchovní nezdá se býti sjednocována s látkou, leč pro nějakou dokonalost nebo působení, kterého nemůže provozovati, leč v těle a v látce, jak jest patrné na duši naší podle Filosofova vzhladu k tělu, s nímž se sjednocuje, protože nemůže cítiti, leč v těle, ani přirozeně nabýti vědění, leč z působení těla. Jest to patrné také o božskosti, která sjednocena v Kristu podkladně s člověčenstvím, učinila velikou dokonalost v Kristu a kony podkladně, které nemohou samy sebou té božskosti příslušeti; neboť Bůh běhal, mluvil, pohyboval se, vystoupil na nebesa a přece božskost tak neběhala, ani nemluvila a tak i o jiných činnostech, ale učinila, aby ony kony bytovaly v tom Kristu. K oné námitce praví Mistr na

tomto místě, že Augustin pověděl výslovně k výroku Apuleiovu, který přejal od Platona.

Praví se, že jsou zlí duchové živočichové tím způsobem, kterým Aristoteles ve 12. kn. „Metafysiky“ praví, že Bůh jest živočich nejlepším, t. j. to nejlepší, co žije; tak zlí duchové jsou živočichové, t. j. žijící (tvorové) rozumní myslí, t. j. rozumem, tělem vzdušní, t. když těla přijímají, duchem trpí, totiž mohoucí přijmouti smutek, časem věční, t. j. stálí. K výroku Platonovu praví Vykladatel v Timaiovi, že ona řeč jest k tělesům nebeským, která podle vlastní přirozenosti by se rozloučila, kdyby vůlí prvního tvůrce nebyla zachována nerozlučitelně. A týmž způsobem může se to říci o andělech, jichž Bůh jest otec a tvůrce stvořením.

4. *Zda andělé mají těla dobrovolně na se vzatá.* I jest patrné, že ano, ačkoliv nemají jich v každý čas, ale dle daného času. To jest patrné v Genesi na andělech objevivších se Abrahamovi, a potom i Lotovi a na andělu majícím meč vytasený nad Jerusalemem v 2. knize královské, a na andělu Tobiášovu a tak i na jiných místech písma svatého. Děje se pak takové přijetí těl k vykonávání nějakého čitelného působení; někdy k útěše a poučení dobrých, jako při Lotovi a Tobiáši. Někdy k zvěstování, jako vůči matce Pána Ježíše Krista a vůči Zachariáši, otci Jana Křtitele; někdy k postrašení, jako u anděla vyhlazovatele; někdy k osálení, jak jest patrné o ďáblech na mnoha místech. A není divu, že z vůle a dopuštění božího mohou jak dobří tak zlí přijímati těla: Neboť může-li duch lidský býti sjednocen se svým tělem, aby ho toto jakožto vyšší přirozenosti poslouchalo, co překáží tomu, aby anděl přijal tělo, ačkoliv se tak nesjednocuje s tělem, jako se sjednocuje duch lidský. Ale podle důvodu na opak, ježto nepřijímají ani tělo nebeské, ani tělo živelní, ani smíšené, a k vykonávání působení osobního nelze předpokládati jiného, následuje, že buď nepřijímají těl, nebo v obrazivosti toliko ukazují takovéto působení. Důsledek je falešný, neboť byli viděni, ani chodí, byli slyšeni, ani mluví, a ani se pohybují místně nahoru dolů a tak i o jiných rozdílech polohy.

Zde jest říci, že andělé přijímají na se těla složená z různých živlů. To jest patrné, protože přijímají těla viditelná a tedy čitelná a tak složená. Závěrek platí dle 1. kn. „O plození“, neboť živl sám sebou není čitelný. T u j e s t v ě d ě t i, že složení z různých věcí může se dít trojako: 1. tak, že jest sjednocení a slití různých věcí, a přece že není smíšení, jako proto, že vzduch jest plynňý a neomezený, proto když k němu byla připojena země pro omezení plynutí, avšak se zachováním síly vzduchu i země podle lišných přirozeností, takové tělo vypodobené vzdušné s obložím země andělé dobří jaksi vždy podle sv. Tomáše ve „Spise“, kvest. 3. přijímají, protože vzduch je velmi proměnlivý a následovně vhodný k vykonávání. Jest však k tomu, aby mohl přijmouti podobu příslušející andělu zjevujícímu se, třeba, aby onen vzduch byl vzhledem k cíli při-

jetí zhuštěný a k vlastnosti země přístupující, avšak se zachováním přirozenosti vzduchu. To přece mohou způsobiti andělé nahromaděním částí látky a semen roztroušených v živlech. 2. způsobem může se díti spojení některých věcí navzájem, to nedokonalé smíšení, jak se stává při zářích vzduchových trojako nebo když světlo se vtěluje v hustý vzduch; a opět takováto těla přijímají, jakkoliv se v nich pohybovati nemohou, ale toliko se zjevují, utvářejíce onen vzduch v podobu člověka; nebo 2., když někdy se mísí látky živlové jako ve výparech ohnivých, a taková těla často přijímají, z nichž vycházejíce zanechávají zápach při rozkladu těl, když přicházejí niveně . . . 3. způsobem děje se dokonalé smíšení těla jeho vystavením; a takové tělo oni náhle nemohou učiniti v podobu člověka nebo jiného živočicha, ale jestliže se v něm zjevují, pak přijali mrtvolu zanechanou od duše, ačkoliv posobně připojováním činného k trpnému; ale jinak nemohou učiniti tělo dokonale smíšené. I jest patrné, že andělé přijatým tělům nevlévají život tak, aby je oživovali, jako lidský duch oživuje tělo, s nímž se sjednocuje. Tedy jest věděti, že všechna působení, která následují živé tělo, jakožto živé, nemohou příslušeti andělům v tělech přijatých, ale ona působení, která následují tělo pohyblivé jakožto takové, jako pohybovati se, rozdělovati, dotýkati se vzduchu. Z toho následuje, že andělé v tělech přijatých nemohou jísti. Neboť jísti v plném smyslu vyjadřuje netoliko rozdělování pokrmu a přenášení do úst, ale i to, že tento kon vychází od síly mohoucí zažívati a obracet ve výživu. A proto ačkoliv andělé v těle přijatém pokrm rozdělují a v ústa těla přijatého přenášejí, přece plně nepojídají, neboť nemají síly mohoucí zažívati nebo obracet (ve výživu), neboť tělo přijaté nežije. Kristus však opravdu jedl, neboť jakoli onen pokrm nebyl obrácen ve výživu, přece bylo rozdělení majícího sílu výživnou, zaživací a obrativou. Avšak pokrm přenesený v přijaté tělo, rozlučuje se v nějaké síle andělové v předchozí látku.

Dále jest patrné z toho, že andělé, ani dobří ani zlí, nemohou ploditi, a tak nemohou býti ani matkami ani otci, ježto nemohou vlastní přirozeností sdíleti, což vyžaduje k plození, ani nemohou vlastní sémě směšovati, neboť to pochází toliko od těla živého, plně zaživacího. Ale přece konem jejich může býti naplněno plození tím způsobem, že ďábel může sémě lidské přijmouti a po krátký čas zachovati, aby životní teplo nevyprchalo, a najde-li ženu schopnou k přijetí a početí pro příhodnost místa, vliv nebe a soustavu ženy, může je vlti, a pak děje se smíšení semene jeho se semenem ženy a pak následovně jest plozen syn, který bude synem oné ženy a onoho otce, z něhož sémě vyšlo, který však nikdy nevešel v sňatek s tou ženou. Z toho zdá se následovati, že každý muž, z něhož sémě vyšlo a jenž nevešel v sňatek se žádnou ženou, má pochybovati, zda on zplodil syna neb dceru. 2. zdá se následovati, že takto zplozený nemá býti zván přirozeným synem ďábovým. To jest patrné, ježto nebyl plozen ze semene ďábova, ačkoliv ďábel semena nevzájem smísil.

3. následuje, že ďáblové mohou býti nočními můrami *), a přece nejsou otci, a nočními ženkami*), a přece nejsou matkami, jak bylo řečeno.

5. Ale zda noční ženka může počítí a porodití, jako noční mūra může vydatí sémě? I praví doktorové, že nikoli, neboť bylo by nutno, aby noční ženka žila podle těla, protože plod nemohl by míti růst, leč by také závisel od dělohy žijící. A odtud jest, že zemře-li žena, nebylo-li by břicho její rozříznuto a dítě vyňaté odříznuto, zemřelo by tak.

6. Zda li zlí duchové mohou vcházeti v tělo živého člověka, nebo v tělo živé? Pak arci, je-li tomu tak, zdá se nutně následovati, že z téhož důvodu mohou vcházeti v duši; neboť kteréžkoli věci jsou tak sjednoceny, že jedna vytváří druhou, tato vytvářejíc podle sebe celé a ona podle všech částí, jest vidno, že cokoliv vstoupí v jedno, to vstupuje i v druhé, ale přece duše jest celá v celém (člověku) a v každé jeho části a tak stává se sjednocenou, že vytváří celé tělo jeho a každou část jeho. Zdá se následovati věta svrchu položená. Zde dvojako může se odpovědět: jedním způsobem, že zlý duch nemůže vejítí v tělo živého člověka, leč vzhledem k částem, jež nejsou duší vytvářeny. A proto se i praví, že onen zástup, jenž byl v těle, (o němž v 5. kap. evangelia sv. Matouše), byl ve výkalech břicha, jak prý některý z onoho zástupu odpověděl. A to se shoduje s výrokem Bedy, který se klade na tomto místě. Jinak může se říci, že zlý duch nejen působením, ale svou přítomností jest v těle živém, aniž z toho následuje, že by se řítíl v duši, ježto nevchází v duši sám sebou, ale toliko případně, pokud vchází v to tělo, jež duše vytváří, třebaže duše jest v těle nejvnitřněji. A tak by se odpovědělo k výroku Bedovu; a jest-li nesnáz o ďáblu, kudy vchází, či kde jest v těle, buď mu dáno místo v otvoru řiti.

Ale střež se ty, aby tam nevešel, neboť ho nebudeš moci vyfouknouti větrem bzdiny.

7. Zda zlí duchové mohou smysly obluzovati? Praví se, že ano. neboť přirozenost duchovní má moc nad silami pocitovými vloženými v ústroje tělesné, a proto nad ústrojem tělesným a nad silou veň vloženou může učiniti nějakou proměnu skrze kouř nebo páry a p., aby věc se zdála jiná, než jest, jako proměnou chuti hořké jest ukazováno sladkým. A tato proměna, jak se děje se strany ústroje, tak i se strany prostředku neb předmětu.

*) *Incubus* (= noční mūra) a *succubus* (= noční ženka) jsou názvy z církevní demonologie (nauky o zlých duších), dle níž mohl ďábel v noci v podobě noční mūry coitovati se spící ženou a v podobě noční ženky coitovati se spícím mužem.

Pozn. překl.

DISTINKCE IX.

Po řečeném zbývá . . .

1. *Distinkce 9.* jednající o devíti kůrech andělských, jež 1. obsahuje, že podle Dionysia jest devět kůrů andělských. 2., že kůrem andělským nazývá se množství duchů nebeských, kteří navzájem nějakým darem milosti jsou povýšeni. 3., že v andělech jsou všechny dary společné, neb všichni hoří láskou a jsou plni vědění, a jako vyšší dary ty plněji přijali. 4., že každý kůr andělský povstává jménem té věci, kterou plněji přijal v daru vzhledem k nižším nebo vzhledem k darům. 5., že řečené rozlišení kůrů nebylo u andělů od jich stvoření, ale po utvrzení povstaly; a v tomto Mistr od mnohých není držen. 6., že andělé téhož kůru nejsou všichni rovné důstojnosti. 7., že nebude desátý kůr lidí na nebi. 8., že člověk by byl spasen, i kdyby anděl nebyl zhrěšil. 9., že tolik lidí bude spaseno, kolik andělů zbylo podle Řehoře.

2. O tom jsou tyto *verše*:

*I že pro nás z kůrů jméno svoje bere devátý
Od daru, jímžto je on stkvěle nad nižšího povýšen.
Jmen s dary dostává se po pádu jim; arci i kleslí
Jméno mají daru, ježž měli by, kdyby zůstali pevní.
Z kůru že jednoho si všichni jsou rovni, to neprav!
Kleslých jesti tolik, by nedotknut rád přece zůstal.
Což doplní pak lidé, jež vytrvalých v řady přičti.*

Zde znamenej: kleslí mají jméno daru, t. dvojznačně, a dle toho, jaké jméno daru by byli měli v pravdě a skutečně, kdyby byli vytrvali. A proto se nazývají podle Apoštola v 6. kap. listu k Efezským knížata a moci temností. Vskutku veliká to lišnost a dvojznačnost býti mocmi a knížaty temností vzhledem k tomu, co jest býti mocmi a knížaty svatých milostí boží osvícených.

3. Pro porozumění distinkci tážeme se, *co jest hierarchie?* I jest patrné, že podle Dionysia v knize ‚O nebeské hierarchii‘, kap. 10., podle starého překladu hierarchie jest božský pořádek, vědění a činností bohotvárná, pokud to možno, spodobá a vzhledem k osvícení, jež mu od Boha dáno, přiměřeně vystupující v podobnost k Bohu. Z tohoto výměru může býti položen tento druhý: hierarchie jest zřízení množství nebeských duchů, lišné stupněm moci, vědoucí a konající a bohotvárná, pokud to možno, spodobá, a to jest skrze příčinu účelnou, totiž podobnost s formou boží; a zní zde ‚spodobá‘ trpně a činně vzhledem k ‚bohotvárná‘, t. j. přijímající od Boha osvícení trpně a opět na druhého je přelévající činně, a obojí se děje pro bohotvárnost. A proto řecké hierarchia praví se v latině posvátná vláda, od ‚hieros‘, což jest posvátný, a ‚archos‘

(= vláda), jaksi posvátná vláda. Odtud, ježto svatost není formálně v ničem, leč v přirozenosti rozumné, jež jest trojí, t. božská, andělská a lidská, jsou posvátné vlády tři a tak tři hierarchie. První a nejvyšší jest moc Trojice, prostá a jedna, bez stupně a rozdílu, v kteréž ačkoli není moc počínání jednoho pod druhým, přece jest v ní moc počínání jedné osoby od druhé. 2. a prostřední jest moc andělská, učiněná k podobnosti s první, mající stupeň, t. dokonalosti a důstojnosti, a tak snášející rozdíl a připouštějící přirovnání; 3. jest moc lidská k podobnosti s andělskou učiněná a pod ní ustanovená. A ježto v každé vládě vyžaduje se 1. stupeň moci, 2. množství stvoření rozumných vládci poddaných, 3. cíl vytknutý od vládce, o nějž poddaní mají usilovati, jak jest patrné z filosofa v II. kn. „Metafysiky“ o dobré schopnosti vojska k dobrému vůdce: avšak v nebeské vládě vytknutý cíl jest připodobnění k vůli boží, jehož andělé nemohou dosáhnouti, leč zřízenou činností, k níž vyžaduje se moc, jako postačující a vědění jako řídící. A proto hierarchie vyměřuje se takto: Hierarchie jest posvátných věcí rozumných zřízená moc držící náležité panství nad poddanými; a tento výměr ukazuje, že hierarchie náleží církvi bojující, jakož i andělům. Ale u andělů zlých a lidí zatracených, protože nejsou věci posvátné a není pořádku mezi nimi, ale věčná krůza v nich přebývá, proto není mezi nimi lišnosti hierarchií. Neboť mistr praví na tomto místě, že kůr jest množství nebeských duchů, kteří navzájem nějakým darem se připodobují, jako se shodují účasti na darech přirozených; a zlí se nepřipodobují v nějakém daru milosti. Jest patrné, že v nich není pořádek hierarchický pro nedostatek.

Nad to jest vědět i, že jsou tři hierarchie andělů: vyšší, nejnižší a prostřední, které opět potrojně obsahují devět kůrů neb sborů andělských; neboť jako ti, kdo pozemskému císařství slouží, tak mají se trojitě. Neboť někteří z nich bezprostředně císaři přislужují, druzí pak v pracích jiným jsou představeni a třetí libovůli císařovu skutkem vykonávají. První mají míti nejžhavější lásku k císaři, 2. poznání nejjasnější, 3. obcování nejtišší a nejpokornější. Tak podobně jest tomu v první hierarchii nebeské. A proto první kůr první hierarchie nazývá se Serafin, který se vykládá zápal neb hořící, či zapalující, neboť andělé toho kůru nejžhavěji a tak zaníceněji milují Boha, než ostatní nižší. Druhý kůr nazývá se Cherubin, jenž se vykládá plnost vědění, neboť andělé ti jasněji poznávají tajemství božská, než andělé nižšího kůru. Třetí jest kůr Trúnů, neboť na nich jako na nejtišších a nejpokornějších sedadlech své velebnosti Bůh spočívá a prostřednictvím jich vůli své libovůle odnáší k nižším. Druhá hierarchie dělí se také ve tři kůry, totiž podle toho, že v císařské vládě vyžaduje se také tři věci, t. autorita ukládání, ctnostnost vykonávání a ráznost odporu. Od prvního běže se první kůr nebo sbor druhé hierarchie podle sv. Dyonisia: Panování čili kůr Panovníků. Neboť pánům přísluší míti autoritu prikázání a jiným rozkazovati. Druhý kůr podle sv. Dionysia jest Mocnosti, podle Bernarda a

Řehoře Knížata, jimž náleží vykonávati ctnostně moci, neboť se tak nazývají, protože takovým náleží protiviti se moci zlého ducha. Třetí kůr nazývá se Síly: podle sv. Dionysia totiž síla jest to poslední z moci; a nazývají se Síly v konání zázraků k poučení lidí smrtelných. Třetí hierarchie také obsahuje tři kůry k nejschopnějšímu vykonávání božské vůle. Takové pak vykonávání se roztrouje: neboť první jest vzhledem ke krajinám a územím, druhé k osobám přednějšíším a třetí všeobecně ke všem lidem. Tedy první kůr podle sv. Řehoře a sv. Bernarda nazývá se Síly, ale podle Dionysia Knížata; a onen kůr běře se od první z řečených podmínek, t. býti v čele krajinám a územím; z kteréhož kůru, zdá se, byl Michael, který kdysi byl kníže sboru židovského, nyní pak jest kníže církve bojující. Druhý kůr nazývá se archandělský, z jichž počtu prý byl Gabriel, služebník nejdůstojnější stvořené osoby Marie, slavné Panny, avšak sv. Dionysius, jak se zdá, míní, že byl ze Serafinů. A snad nepřekáží, aby týž anděl v počtu podle různých přídatků byl z různých kůrů, t. serafského a archandělského. A proto týž anděl, dle toho jak výborněji hoří v lásce k Bohu, jest ze Serafinů, a dle toho, jak jest anděl vysoké rady poslaný k nejdůstojnější stvořené osobě, byl by archanděl; jako matka Kristova jest ze sboru Panen a ze sboru manželek v jiném a jiném smyslu. A apoštol Petr jest ze sboru apoštolů a ze sboru mučedníků podle jiného smyslu. Třetí kůr této hierarchie nazývá se kůr andělů pro podmínku třetí, t. pro vykonávání vzhledem ke všem lidem, z kteréhož kůru, jak ze zdá, byl Rafael, který byl strážce Tobiáše mladšího.

Z již řečeného jest patrné, že hledíme-li k milosti a přirozenosti andělů takto zřízené, i po dni soudném trvá jich přirozená milost a sláva. Jsou-li však uvažováni toliko podle svých úřadů, vzhledem k nižší části světa, jenž má býti spravován, nepotrvá tak pořádek a lišnost andělů, vzhledem k činnému spravování, neboť pak nebudou takto činně spravováni. Dále jest vědět i, že na lišnost hierarchie andělské jedním způsobem hledíme podle toho, co bytně se vztahuje k hierarchii, což jsou tři věci, t. vědění, řád a činnost. A proto jest trojí hierarchie: jedna podle vědění t. nejvyšší, 2. podle řádu, tato jest prostřední, a 3. podle činnosti, a tato jest nejnižší. První se vztahuje k vědění božskému, prostřední k moci zřízené a 3. k činnosti spravovací. Liší se pak hierarchie jinými způsoby, které není nutno vypočítávati. Dále věz, že rozdělení hierarchií a kůrů není rozdělení celku všeobecného, ani celku neporušeného, ale celku shrnutého na části. Nebo může se říci, že jedním způsobem rozdělení jest celku všeobecného na jeho částečné; neboť nemůže býti popřeno, že jiná jest hierarchie serafská, jiná archandělská.

4. Dále známe i, že Serafin a Cherubin, slova zakončená na *n*, jsou rodu středního a čísla množného, a kladou se za jeden sbor jednoho kůru; Seraf a Cherub jsou rodu mužského a čísla jednotného, a každé znamená osobu jednoho kůru; Serafim a Cherubim,

zakončená na *m*, jsou čísla množného a rodu mužského a kladou se za více osob téhož kůru.

Dále věz, jak praví sv. Dionysius v 7. kap. „O nebeské hierarchii“, že očistění, osvícení a zdokonalení jest přijetí božského vědění; k vědění pak tré se vztahuje, nebo sbíhá: jedno — vyloučení záporu opačného, t. nevědomosti nebo nevědění, druhé vtisknutí nebo spojení světla, s nímž by bylo možno věc poznati, a 3. jest jaksi konec a naplnění, t. činné poznání věcí oním světlem. Vzhledem k odstranění záporu praví se očistění; ale vzhledem k poznání světla praví se osvícení, a vzhledem k poznání následujícímu praví se zdokonalení. Protož podle sv. Dionysia andělu jest vlastní očistovati, osvěcovati a zdokonalovati; očistovati jiného anděla ne od kalu, neboť žádného nemá, ale od nevědomosti, nebo nevědění; osvěcovati: od zmatené znalosti vésti k rozlišené; a 3. zdokonalovati: činně lišným vědáním osvěcovati; neboť světlem přijatým od Boha prostřednictvím vyššího anděla jest rozum nižšího anděla osvobočován od nevědomosti, od zmatené znalosti a jest zdokonalován znalostí jasnou, ne tak, aby anděl vyšší kladl světlo na anděla nižšího, ale aby svým silnějším světlem sesiloval světlo slabší. Jako nemůže-li někdo viděti ve světle měsíčním, přidá-li svíci, může viděti. Odtud, poněvadž o něčem se praví, že to osvěcuje ono, 1. vléváním světla, jako osvěcuje slunce vzduch, 2. přinášením světla, jako ten, kdo přinese svíci, osvětluje světnici, 3. odstraněním překážky, jako otevře-li někdo ve dne okno, 4. učiněním nevidoucímú vhodné schopnosti a odstraněním protivné, načež následuje přijetí světla, jako se praví o lékaři uzdravujícím slabé oko, že osvěcuje. 1. způsobem osvěcuje toliko Bůh anděla nebo ducha lidského, neboť jen on může přirozené světlo milosti nebo slávy stvořiti v andělu nebo člověku a jemu je vtisknouti, nebo sebe sama poskytnouti k náhlednému poznání. Ale třemi ostatními způsoby může anděl vyšší osvěcovati nižšího a tak očistovati a zdokonalovati, jak řečeno. Ale to, budeme-li dobře žíti, potom poznáme.

DISTINKCE X.

Jest také pátrati po tom, zda ...

1. *Distinkce 10.*, obsahující předně, že všichni andělé, t. j. ze všech hierarchií, jsou posíláni; nebo, rozumí-li se tomu tak, někdy všichni zároveň; 2. že duchové, kteří jsou posíláni, přijímají pojmenování od úřadu; 3. že někteří myslí, že tato jména Michael, Gabriel, Rafael, jsou vlastní jména andělů, jiní však, že nejsou vlastní jednotlivě jednoho, ale brzy jednoho, brzy druhého, podle jakosti toho, k čehož zvěstování nebo vykonání jsou posíláni.

2. K tomu jsou tyto verše:

K tu praví jedni, z každého že kůru posílán
 Jest, ale řídko ze tří vyšších, však častěji nižších.
 Příčina poslání pak dá jim jméno, jako když
 Přijde vznítit' oheň, Serafin odtud se nazývá.

3. *Zda všichni andělé jsou posíláni k službě?* A zdálo by se, že ano, dle slov 1. kap. listu k Židům: „Všichni“ atd. 2. Takto: Syn boží, který jest anděl rady nade všechny jiné anděly, byl poslán k službě, neboť sám praví ve 20. kap. evangelia sv. Matouše: „Syn člověka nepřišel, aby jemu slouženo bylo, ale aby on sloužil“; tedy tím spíše všichni jiní andělé. 3. Kdyby všichni nebyli posíláni k službě, pak by všichni nebyli našimi pomocníky. Na opak takto: žádni stále přísluhující nejsou posíláni k službě; ale někteří z andělů jsou stále přísluhující, tedy . . . Nižší návštěv jest patrno ze slov 7. kap. Danielovy: „Tisíce tisíců sloužily jemu“ atd. Dále jest zbytečno posílati posly, když posílající může bez poslů stejně dobře poddané ostržihati; ale Bůh posílající jest takový, jenž může atd. Dále nesluší se odtahovati služebníky od práce lepší a k menší je řídit; ale posílaje anděly bude je odtahovati od rozjímání a posílati k práci služby, jež jest méně dobrá. Tedy . . .

Jest věděti, že sv. Řehoř klade tuto otázku, ale ani jednu část neurčuje potvrdivě. A proto jsou o tom dvě domněnky: první, jež dí, že někteří andělé úřadem jsou určeni k službě, jako nižší; ale pro některou příčinu, vzniklou mimo obecné zařízení, že i vyšší andělé jsou posíláni k službě. Jiná domněnka praví, že nižší kůry stačí ke vši službu, a dí podle Dionysia, že andělé vyšší nikdy nemají při nás službu. Tu jest věděti, že dvojí jest posílání andělů: jedno jest vnitřní, t. j. osvětlení, jímž jeden anděl jest poslán k jinému; jiné jest posílání vnější místní, jímž jsou posíláni k nám. Podle prvního jsou posíláni všichni vyšší; ale podle druhého posílání ne všichni jsou posíláni. A při prvním posílání není jim nutno přijímati těla, ale při druhém ano, když jsou posíláni viditelně k chránění, osvěcování a řízení člověka, neboť to jsou kony andělů vzhledem k lidem, a nošení podle slov Žalmisty: „Andělům svým přikázal“ atd. A 16. kap. evangelia sv. Lukáše: „Stalo se“ atd. Mohou se tedy shodovati tyto dvě domněnky; první, jež dí, že ne všichni jsou posíláni, nutno rozuměti tak, že ne všichni jsou posíláni na venek k službě naší; a k tomu zní výrok Dionysiův řkoucí: „Ony vyšší zástupy“ atd. Ale druhé, jež dí, že všichni jsou posíláni, dlužno rozuměti rozuměním o poslání vnitřním, jež děje se od andělů pro nás. Neboť přísluší všem vyšším takto býti posílánu k prostředním a nejnižším. Ale který smrtelník zná beze zjevení určitě druhou část. Neboť kdo by se odvážil zatvrzele praviti, že anděl posilující Spasitele svého v největší úzkosti, nebyl by jeden ze Serafinů, a podobně o andělech, kteří se zjevili u hrobu při vzkříšení Páně dle 28. kap. evangelia sv. Matouše

a poslední kap. ev. sv. Marka; a podobně o andělech, kteří po přemožení Satana přistoupili a sloužili jemu, dle 4. kap. evangelia sv. Matouše. A pro tuto část zní výrok Apoštolův uvedený na počátku a důvod následující jej, ačkoli třetí důvod nic by neuzavíral. A proto, třebaže by všichni nebyli posíláni, přece ještě byli by našimi pomocníky. Neboť jako Bůh Otec není poslán a přece jest náš pomocník, tak bylo by i u nich. K druhé domněnce popřela by se návštěv vyšší vzatá naopak: neboť někteří stále přisluhující jsou posílání vnitřním posláním k nižším. K druhému, což se zdá bojovati proti oběma domněnkám, popírá se návštěv vyšší: neboť třebaže Bůh, pokud na něm jest, rovně dobře může sám sebou ostříhati lidi, přece aby člověk poznal se všech stran dobročinnost boží, posílá mu služebníky, brzy anděly, brzy proroky, brzy apoštoly a Syna svého, jak praví Spasitel v evangeliu. K 3. se praví popřením nižší návštěvy: neboť andělé pro posílání nejsou odtahováni od božského rozjímání podle slov Matouše v 18. kap.: „Andělé jejich“ atd.

DISTINKCE XI.

Jest také věděti, zda . . .

1. Tato *II. distinkce* obsahuje 1., že každý člověk v tomto životě má od svého počátku dobrého anděla, určeného k ostříhání a jednoho zlého k cvičení. 2., že zásluha andělů rozmnožuje se až do soudného dne; a v tom Mistr není od mnohých držen. Ale úsudek ten, rozumí-li se o rozmnožování v počtu poznanych věcí a v případné radosti, pak lze jej podržeti. Protož i Origenes praví, že ani Kristus až do soudného dne nemá plné radosti, vysvětluje, že hlava nemůže míti plné radosti, dokud údy těla, jemuž ta hlava náleží, mají bolest; a jelikož Kristus jest hlava těla tajemného, t. své církve, proto nemá plné radosti, pokud údy mají bolest, ne že by v něm něco bylo nedostatečno v nějaké radosti, ale protože jeho údy jsou nedostatečny, a pak po soudu bude míti plnou radost, až všechny údy budou spojeny se svou hlavou beze vší bídy.

2. A o těch dvou úsudcích jsou tyto *verše*:

L každý zde duchům vždy odevzdáván dvěma jesti:
Z nich jeden ostříhá jej, kdežto druhý chce obrátit.
Anděla jak vědění, tak i zásluha roste pořád až
K soudu; přece však o tom různí domněnky se otců.

3. Tážeme se pro 1. úsudek, *zda každému člověku jest určen k ostříhání anděl? A zdálo by se, že nikoli. 1. proto, že Adam neměl anděla strážce: neboť anděl jest člověku dáván, aby ostříhal ho od nebezpečí a poučoval o nepoznaném. Ale ježto byl Adam ve stavu*

nevinosti svoboden od obou oněch věcí, následuje, že neměl anděla určeného k ostříhání. Dále Kristus byl člověk, a přece neměl anděla strážce, protože ho nepotřeboval: tedy . . . Dále Antikrist nebude mít strážného anděla, protože zřejmě je dán v majetek ďáblu, jak praví Výklad na 2. kap. listu k Thessalonickým: „Všeliká činnost Antikristova“ atd. Na opak jest evangelium v 18. kap. sv. Matouše, uvedené od Mistra na tomto místě a podobně svatí doktorové.

Zde jest věděti, že člověk ve stavu této pozemské pouti, již se jde do vlasti, jest podle písma postaven ve velikých nebezpečích; nebezpečí ta však se zdvojnásobují, protože některá jsou skrytá, podle slov žalmu: „Na cestě“ atd., jiná však jsou zjevná. Tedy Bůh všemohoucí, který neschází člověku v potřebách, určuje každému, pokud jest zde na zemi, anděla k ostříhání; ale až bude na konci, pak nebude mít anděla strážce; nýbrž, bude-li ve vlasti, bude mít spolukralujícího druhá; avšak bude-li v pekle, bude mít týrajícího mučitele. Tam tedy a pak bude konec ostříhání. Kde však a kdy počíná ostříhání, o tom vyslovuje Origenes ve výkladu na Matouše dvojí domněnku. Neboť někteří pravili, že počíná od času křtu, ale to není důvodné, neboť pak by Židé nebyli měli andělů strážných, což jest proti písmu. A proto Judita pravila (ve 13. kap. knihy „Judith“): „Živ jest však ten Bůh náš“ atd. Proto jiní pravili, že ostříhání anděla nad člověkem počíná v čas narození; a tuto domněnku zdá se schvalovati Jeroným, ale poněvadž, jakmile vltá jest duše, tím ihned člověk stává se poutníkem zde na zemi (neboť narodí-li se potratem a jest pokřtěn živ a ihned zemře, přejde podle víry v mez blaženosti; zemře-li však nepokřtěn, ihned jest umístěn v mezi zatracení podle sv. Augustina „O víře“ v listě k Petrovi), může se tedy říci, že každý člověk od počátku svého obživení, to jest jakmile jest člověkem, byť i nebyl člověkem narozeným od nebo z břicha ženy, ihned má anděla dobrého k ostříhání, aby zlým andělem nebyl zardousen. Neboť ďábel má nejen moc pokoušeti člověka, ale má chtění, aby, kdyby mohl ihned k dítěti, zardousil jej, aby nedošel k milosti; a podobně, jakmile člověk dospělý upadne ve smrtelný hřích. Jinak, kdyby neměl moci, leč cvičiti pokušením, pak by nepřicházel k člověku, leč až by počínal mít užívání rozumu. Dále jest věděti, že přemnoho účinnů andělského ostříhání jest označováno. První jest odstraňovati překážky dobrého a příležitosti k zlému — „Exodus“, kap. 33.: „Pošlu anděla“ atd.; 2. jest zmírňovati pokušení — Daniel, kap. 3.: „Anděl Páně sestoupil“ atd.; třetí jest pomáhati proti viditelným nepřátelům — 4. „Kniha královská“, kap. 6.: „Elizeus vřida vojsko“ atd.; 4. předkládati almužny a modlitby Bohu a za nás se modliti — „Tobiáš“, kap. 12.: „Když jsi se modlíval“ atd.; 5. ukazovati cestu — „Tobiáš“, kap. 5.: „Já zdravého povedu“ atd.; 6. učiti příkladu v tom, co máme konati; o andělu, který poučil Zachariáše o čtyřech řemeslnících — „Zachariáš“, kap. 2.; 7. jest sebe sama a jiná tajemství zjevovati — „Tobiáš“, kap. 12.: „Já jsem anděl Rafael“; 8. jest od hříchu vzbuzovati —

„Skutky apoštolské“, kap. 12.: „Řekl Petrovi“ atd.; 9. k zanicení pobádati — 4. „Kniha královská“, kap. 19.: „Vstaň“ atd.; 10. jest utěšovati — „Tobiáš“, kap. 5.: „Buď statečného ducha“ atd.; 11. jest z hříchu plísňiti — „Kniha soudců“, kap. 2.: „Sestoupil anděl“ atd.; 12. jest moci protivné krotiti, aby nemohly tolik škoditi, kolik by chtěly. Příklad v 8. kap. „Tobiáše“, kterak anděl svázal Asmodea. Vykonávají pak andělé v ostříhání svém vůči nám takoveto účiny pro čtyři věci, předně pro přikázání boží, 2. pro napravení svého poklenutí, neboť lidé, kteří vytrvají konečně v milosti, vstoupí na místa andělů, kteří padli, jak bylo řečeno v předchozím, 3. pro dovršení případné zásluhy, která se v nich rozmnožuje až do soudného dne, jak praví Mistr na tomto místě, 4. pro ukázání své lásky k nám. Pro tato a jiná velká dobrodiní má člověk vzdávati andělům úctu, a proto praví Bernard ve výkladu na slova: „Andělům svým přikázal o tobě“: „V jakémkoli“ atd. Pak k důvodům: K 1. popírá se nižší návěst. Ačkoliv totiž Adam neměl nebezpečí z vnitra, přece měl je ze zlé žádosti; odtud, že nebyl utvrzen v milosti, proto mohl klesnouti, jelikož měl nebezpečí od pokušení ďáblov; tedy potřeboval strážce. K 2. popírá se návěst nižší; a když se praví „nepotřeboval“, popírá se to, neboť ačkoliv nepotřeboval ostříhání zachovávajícího od hříchu, přece ho potřeboval k posílení člověku nutnému. Jiní praví, že Kristus neměl anděla strážce. Jednak proto, že nebyl pouhý člověk, ale Bůh a člověk, jednak proto, že byl vždy majetníkem (blaženosti), jednak proto, že božkost naplňovala výborněji vše, co by mohlo působiti ostříhání andělské. K 3. se praví popřením návěstí: neboť Antikrist bude míti anděla k většímu trestu a obžalobě, protože bude pohrdati napomináním anděla ostříhajícího.

DISTINKCE XII.

Co bylo řečeno o andělské přirozenosti . . .

1. Tato *distinkce* 12. obsahuje předně, že Bůh na počátku stvořil nebe, t. j. přirozenost andělskou, a zemi, t. j. látku čtyř živlů, z kteréžto beztvárné látky v mezerách šesti dnů byly utvářeny rody věcí tělesných podle zvláštních druhů; 2., že tato beztvárná látka jmenuje se země prostá a prázdná, propast tmavá a voda. Ale dle různých smyslů: Neboť nazývá se ta látka země, protože dává formě pevné bytí, jako země jest tužší prvek; 2. nazývá se tmavá propast, protože sama sebou jest temná a neozdobná, jako tma, a od formy přijímá krásu. Nazývá se také voda, jež má plynnost; ale napřed byla prosta a prázdná, neboť nebyla ještě přivedena formami lišnými k bytí; neboť to se nazývá prosté a prázdné, co nedosahuje svého konce, v kterém záleží toho dokonalost. — 3. stojí tu, že tmy nic o sobě nepraví, ale vyjadřují toliko nepřítomnost světla, a tak nazývají se odlučivé.

2. vyjadřují vzduch zatemnělý, a to srostitě, a tak tma ve smyslu odtazitém jest odloučení světla, ale v srostitém jest zatemnělý vzduch. — 4. že látka první nazývá se beztvárná ne proto, že neměla žádného tvaru, ale protože všechno tělesné zároveň a najednou bylo v ní stvořeno dříve v tvaru změteném a potom rozlišeno tvary zvláštními. — 5. že látka první, jež jest první ze všech věcí tělesných, když byla stvořena, tamtéž vzešla v bytí, kde nyní utvářena trvá. — 6., že Bůh čtyřmi způsoby působí: 1. v slovu všechno připravuje; 2. v beztvárné látce živlů z ničeho ji stvořuje, 3. díly šesti dnů různá stvoření rozlišuje, 4. z prvopočátečných semen čině jedince.

2. O některých z těchto věcí jsou tyto *verše*:

*M učiní zemi, pak temnosti liší a býti též;
Zároveň a spolu jest stvořeno vše v látce tělesné;
Látku tu beztvárnou utvářelo šestero pak dnů.
Tam pak též i chaos vstoupil, to ve formě tělesné.
Bůh, vše tak utvářiv, nečiní nic více nového.*

3. Zde se tážeme, *zda ve vytváření věcí tělesných jest látka první výtvor?* Dovozuje se, že nikoli: neboť látka první jest věčná a následovně není vytvořena. Závěrek zdá se platiti, ježto věčné a vytvořené liší se protikladně, a vyšší návest jest Filosofova na mnoha místech, tedy... Na odpor jest Augustin a Mistr na tomto místě.

K této otázce předpokládá se 1., že látka první jest; 2., že látka 1. jest věc, z níž se něco děje, ježto jest v tom sama sebou a ne podle případnosti. Obojí předpoklad jest patrný z Filosofova v 2. kn. „Fysiky“ a 5. kn. „Metafysiky“. I jest patrné, že látka první jest jestota, věc nebo bytnost, z níž předně podmětne děje se něco v činném bytí podstatném. 3. se předpokládá, že jsou tři počátky přeměny věcí přirozených, t. látka, forma a odloučení. Neboť látka vyjadřuje 1. moc, forma kon a odloučení jaksi prostředek. Předpoklad jest patrný z Filosofova v 1. kn. „Fysiky“. 4. se předpokládá, že přeměna podstatná, totiž z jednoho bytí podstatného v jiné bytí podstatné, jest. To jest patrné podobně z Filosofova a z denní zkušenosti, již zkoušíme, že z vejce stává se kuře, ze slámy oheň, ze dřeva popel; a býti vejcem jest bytí podstatné a býti kuřetem podobně a tak i o jiných věcech. Jinak, kdyby býti vejcem nebo býti ohněm nebylo bytí podstatné, pak, poněvadž něco by bylo vejce neb oheň, v tom nebylo by něco, ale toliko nějaké nebo nějak veliké, a tak i s jinými druhy případností, což jest zřejmě falešné; jest tedy předpoklad správný. 5. se předpokládá, že když se děje změna z jednoho bytí podstatného v jiné, že pak nějaká bytnost nebo věc nebo něco bytného se mění z jednoho bytí podstatného v jiné bytí podstatné. V té změně pak taková bytnost, taková věc nebo taková jestota trvá 1. pod jedním bytím podstatným a potom pod jiným. Tento předpoklad jest patrný: neboť ježto změna jest forma, podle níž se něco mění, důsledek jest, že změna podstatná jest změna, podle níž jestota podstatně se mění,

a ježto ona změna jest z jednoho bytí podstatného v jiné, ona jestota mění se podle takové podstatné změny z jednoho svého bytí podstatného, pod nímž dříve jest, jako v mezi počátečné („a quo“), v jiné bytí podstatné, pod nímž bude, jako v mezi konečné („ad quem“). Ku příkladu při plození kuřete z vejce první látka jest v podstatné formě vejce, jako v mezi počátečné, a přechází změnou v podstatnou formu kuřete, jako k mezi konečné, v níž bude forma kuřete uvedena. Z toho následuje 1., že látka jest v plození podstatným první podmět, 2. následuje, že v plození podstatným látka jednu formu odvrhuje a jinou přijímá, 3. následuje, že přeměna podstatná jest přechod této látky z jedné formy podstatné v jinou formu podstatnou; 4. následuje, že první látka jest to první, z kteréhož prvního a v kterém stává se něco znovu podstatně, jako oheň nebo voda, nebo takové věci, protože bytí podstatné stává se v něm a z něho podmětne a ne z něčeho dřívějšího podmětne, neboť jinak ona jestota, která se takto přeměňuje z jednoho bytí podstatného v jiné, stávala by se také z něčeho dřívějšího podmětne a tak do nekonečna. Jest tedy nutno dle pojmu jména, aby ono, co se takto přeměňuje z jednoho bytí podstatného v jiné, jedno odvrhujíc a druhé přijímajíc, byla látka první: jest tedy důsledek správný.

Úsudek první: Vytvořování věcí tělesných jest. Dokazuje se: přeměna podstatná jest; ale každá přeměna podstatná jest vytvořování věcí nebo věcí tělesné, tedy jest úsudek správný. Vyšší návěst jest předpoklad 4. a v nižší klade se pojem vyšší kladně o svém nižším za přísudek: jest tedy celá hořejší návěst správná.

Úsudek 2.: Látka první jest první základ všech věcí látkových, z něhož jsou nebo byly učiněny. Dokazuje se. Látka jest první základ všech věcí látkových, z něhož něco jest činěno a nic není základem nad ni dřívějším, z něhož jest činěno něco látkového: tedy úsudek . . . Vyšší návěst jest předpoklad 2. a nižší jest patrna z důsledku 4.

D ů s l e d e k: Všechny věci hmotné jsou v látce.

2. **d ů s l e d e k:** Všechny věci hmotné jsou látka, klade-li se přísudek podle příčiny, a tak země, voda, vzduch, oheň jsou látka první, jak praví Mistr na tomto místě.

Dále p o z n a m ě n á v á m, že vytvořování věcí tělesných jest dvojí: jedno z ničeho nepředpokládaného mimo Boha, 2. však z něčeho předpokládaného mimo Boha. První jest od jediného Boha, 2. od Boha a od působitele přirozeného. Jest totiž trojí působil, t. Bůh, příroda a umění; umění předpokládá přírodu, příroda Boha, a tak nejprve působí Bůh, 2. příroda a konečně umění. Umění působí na věc přirozenou, která jest činěna od přírody s předpokladem jejím, aniž by jí činila nebo ničila; příroda působí věc přirozenou z nějakého předpokládaného podmětu, aniž by činila ani rušila onen podmět; Bůh působí činěním z ničeho onen podmět, a tak Bůh jest první a nejmocnější působil, platí-li ona poznámka.

Úsudek jest tento: látka první ve vytvořování věci tělesných jest první výtvor. Dokazuje se. Látka první ve vytvořování věci tělesných byla vytvořena jedine první působitelem. To jest patrné — byla vytvořena, protože stvořena z ničeho a ne přírodou, která předpokládá něco, z čehož by vytvořovala, ani uměním, které předpokládá něco, v čem by učinilo nějakou formu, a protože ani první působil nemůže vytvořovati látkovou věc tělesnou, leč vytvoří-li dříve látku, jakožto vnitřní počátek látkové věci tělesné. Jest tedy úsudek správný. Ze všeho již řečeného následuje, že otázka jest správná. K důvodu jedním způsobem popírá se závěrek, leč by se hořejší návěst omezila o bytí bytovaním a pak se popírá hořejší návěst.

DISTINKCE XIII.

První pak skutek rozlišení bylo . . .

1. Tato *distinkce* 13. obsahuje předně, že první skutek rozlišení bylo utváření světla, kteréžto světlo podle Augustina prý jest přirozenost andělská, která byla dříve beztvárná, t. j. bez milosti utvrzení, ale potom přilnutím lásky byla utvářena. Nebo 2.: oním světlem praví se světlo tělesné jako mlha světlá, s nímž povstal první den. 2. stojí tu, že toto světlo bylo učiněno tam, kde se objevuje slunce každodenním během kolem hnané. 3. stojí tu, že den pojímá se trojako: předně za ono světlo, které v prvním třídenní osvětlovalo tmy; podruhé za osvětlení vzduchu, 3. pro oběh času 24 hodin. 4. stojí tu, že přirozený den má býti počítán od rána do rána. 5. stojí tu, že slunce bylo učiněno, protože světlo nestačilo k osvětlování nižších částí, a že ono světlo jest sjednoceno se sluncem, takže nemůže býti rozeznáno. 6. stojí tu, že onen výrok: „Bůh řekl: ‚budiž světlo‘“ atd. má se rozuměti tak, že neřekl to ani časově ani zvukem hlasu, ale řekl, t. j. v slově s sebou spoluvěcném, t. Synu, určil od věčnosti, aby v skutku stalo se časně. 7. stojí tu, že prý Otec působí skrze Syna a Ducha svatého, ne že by mu byli nástroji, ale protože Otec se Synem a Duchem svatým působí a bez nich nic nečiní, nebo protože Otec zplodil Syna tvůrce a vydechuje Ducha svatého, jenž jest všech věcí činitel.

2. K tomuto právě řečenému jsou tyto *verše*:

N kde slunce nyní, byl svit, jenž tehdy tělem byl;
 Slunce po západu pak vracejíc se činí dobu denní.
 Avšak pro znamení převrácen jest ten dne pořádek.
 Bůh řekl, leč nikoli hlasem a Slovo jím neplodil též.
 Syn jest od Otce a bez něho odtud Otec nečiní nic.
 Řeč, že skrze Slovo vše koná, nikoliv naopak však.

3. *Zda světlo jest podstata?* Zdálo by se, že ano. Neboť Da-mašský praví v 2. kn., kap. 6.: „Oheň není nic jiného, než svit“; a ježto oheň jest podstata, tedy i svit čili světlo. Dále: první světlo, t. Bůh, jest podstata, tedy i každé světlo jest podstata. Závěrek platí proto, že je-li jedno nějakého rodu, i jednotlivosti, jež jsou téhož způsobu, jsou téhož rodu. Ale ježto každé světlo jest téhož způsobu, jako druhé, tedy . . . Na opak takto: Nic není samo sebou předmětem smyslu, leč případnost, neboť vše, co je samo sebou předmětem smyslu, klade se ve třetím druhu jakosti. Ale světlo jest samo sebou předmětem smyslu, neboť sebou samým viděním jest vnímáno a jest to, čehož prostřednictvím jiné věci jsou vnímány, jak praví Augustin ve 12. kn. výkladu na ‚Genesis‘ na tomto místě: tedy světlo jest případnost. Dále žádná podstata není ze složení případnosti nebo naopak. Ale podle Avicenny v 6. odd. ‚Přírodnin‘, kn. 3, kap. 3.: světlo jest část toho viditelného složení, které nazýváme barvou; tedy světlo není podstata.

Zde jest věděti, že někteří chtěli tomu, že světlo jest těleso proto, že kladli, že některé těleso čistě svítí, takže nic by v něm nebylo přimíšeno z temnosti látky, jako jest těleso slunce, od něhož ostatní tělesa světová jsou osvětlována, a podle větší nebo menší účasti na tomto osvětlení mají tělesa pravěji a hodněji bytí v rodu jestoty, a tak nejušlechtlejší těleso, t. nejvyšší nebe hořící jest obzvláště svítivé, dolejší však, t. země, jest nejstinnější. Prostřední pak, dle toho jsou-li více nebo méně ušlechtilá, jsou více nebo méně účastna světla nebo svitu. Někteří však domnívají se opaku, pravíce, že světlo není těleso a tak ani podstata, ale jakost. A k tomu jest poznamenati, že podle Skota světlo jest přirozená činná jakost světlého tělesa následující podstatnou formu tělesa nebeského, jako teplo jest jakost tělesa teplého; a jako od teploty vychází kon oteplování, tak od světla kon svícení. Dále jest věděti, že ne každé světlo jest téhož způsobu jako druhé; neboť první světlo jest nejlepší podstata zpříčiňující kterékoli jiné světlo, jež jest jakost činná, jak řečeno. Dále jest věděti, že podle sv. Tomáše a Petra z Tarantasie jsou rozdílny tyto čtyři: t. světlo, svit, paprsek a zář. Neboť světlo vyjadřuje přirozenou formu tělesa svítivého, jako u slunce; svit vyjadřuje jakost průsvitu dle toho, jak od jiného jest přijat; paprsek vyjadřuje přímé postavení svitu vůči tělesu světlému dle přímé linie; a proto kdekoli jest paprsek, tam jest svit; ale nelze to obrátit, jak jest patrné o svitu v domě, neboť žádný paprsek jej neosvětluje přímo, ale svit jest tam zpříčiňován z odrazu paprsků. Zář pak vyjadřuje odraz paprsku od tělesa uhlazeného a čistého k tělesu tmavému a předpokládá zář světlo a paprsek, ale ne naopak.

Úsudek 1.: Žádné světlo stvořené není podstata. Dokazuje se. Žádná jakost případná není podstata; ale všeliké stvořené světlo jest jakost; tedy úsudek . . . Vyšší návěst jest bezprostřední tvrzení z Filosafo v ‚Posteriorech‘ a nižší jest patrna z výměru světla. Potvrzuje se: Vše, co jest rozmnožováno nebo zmnohonásobováno

v něčem, bez porušení podstaty a přirozenosti toho, jest případnost. Ale světlo jest takové, ježto se rozmnožuje na tělesech, zejména svítivých, podle slov 30. kap. Izaiášovy: „Bude světlo“ atd., tedy světlo není podstata. Podobně jest nemožné, aby dvě tělesa přirozené byla najednou na témž místě. Ale světlo jest s jiným tělesem na témž místě, tedy nemůže býti těleso nebo podstata tělesná. Dále jest nemožno, aby totéž bylo podstatnou formou na jedné věci a aby bylo případností na jiné. A ježto světlo není podstata vzduchu, neboť jinak kdyby ustoupilo, vzduch byl by porušen, tedy jest případná forma vzduchu a následovně i na jiném. Dále kdyby světlo nebo svit bylo těleso, pak osvětlení bylo by místní pohyb a tak nemohlo by býti v okamžiku, jak jest patrné z 2. kn. „O duši“. Také protože všeliké těleso má nějaký přirozený pohyb, svit však děje se rázem na všechny části, ba zároveň a najednou se rozlévá na části protilehlé, nahoru, dolů, v před, v zad, na pravo i na levo. Také protože světlo má opak, t. tmy. Jestliže tedy temné odloučení světla není odloučení tělesa, ale formy: svit není těleso, ale forma. Z tohoto všeho vysvítá, že žádné světlo stvořené není podstata, z kteréžto závěrku následuje, že všeliké světlo stvořené, když jest, jest jakost, ježto nemůže býti vlastně ze žádného jiného rodu, než jakosti.

Ale namítá se: Barva jest sama sebou předmět vidění; ale není možno, aby byl dvojitý předmět jedné mohutnosti; tedy světlo není samo sebou prvním předmětem vidění a následovně není samo sebou viditelné a tak jistě bude podstata. Závěrky zdají se býti známy a návěsti vyšší i nižší jsou patrné z Filosofova z 2. kn. „O duši“. Zde se praví, že první prostě sám sebou předmět onoho vidění jest světlo. Avšak barva není sám sebou první předmět prostě, leč pokud jest účastna světla. A odtud jest, že barva nemůže býti viděna beze světla, pročť staří, jak praví Filosof, popírali, že barva v temnostech jest barva konem, ale mohutností. Ale není pochyby, že bělost na papíru beze světla činně setrvává, jinak by papír tolikrát přestal býti bílý, kolikrát by činně nebyl viděn nebo byl položen do tmy. Tím jest patrné vyvrácení námítky popřením vyšší návěsti v tom smyslu, že barva jest sama sebou prostě první předmět vidění. Ale k mínění Filosofova se připouští, že barva jest sama sebou předmět určující vidění. I jest patrné, že jest otázka falešná. K 1. se praví, že Damašský opakuje mínění jiných. A proto když řekl: „ohně není nic jiného, leč světlo“, bezprostředně připojil: „jak někteří praví“. Neboť někteří mysleli, že světlo jest čistý oheň a tak podstata tělesná. K 2. popírá se závěrek, jako nenásleduje: dobrota jest podstata, tedy každá dobrota jest podstata, neboť některá dobrota jest podstata a jiná případnost: podobně i světlo.

4. *Zdali říci jest toliko hlas z úst vydati?* Zdálo by se, že ano, dle obecné domněnky. Na opak jest Augustin a Mistr na tomto místě. Jest poznámenatí, že říci někdy znamená vnitřní kon duše naprostý podle čehož se praví slovo pojaté, někdy vnitřní kon duše řízený k vnějšimu, podle čehož se praví slovo představené, někdy kon

vnitřní spojený s vnějším, podle čehož se praví slovo od úst pronesené. A toto „řici“ náleží člověku nebo také andělu v přijatém těle. Tak „řici“ u Boha jmenuje někdy kon věčný toliko bez ohledu na stvoření, a oním způsobem Syn boží jest Slovo nebo rčení Otce věčně uvnitř. 2. „řici“ u Boha znamená kon vnitřní spojený s vnějším dle jeho míry. A tak Bůh mající od věčnosti pojem věci vytvořitelné má věčné rčení, kteréž má vztah k účinu v svůj čas, kdy bytuje; a tím způsobem řekl „a všechny věci učiněny jsou“. A mimo toto „řici“ jest ještě „řici“ věci netoliko oduševnělé rozumné, ale každé věci, kteréžto „řici“ jest tu věc rozumu představití nebo ozřejmití, a nejenom rozumu, ale i smyslu, jakž bělost říká smyslu, že podstata jest bílá; jako ne nadarmo říká Filosof, že jakost jest to, podle čeho se o věcech praví, že jsou jaké. Neboť bez bělosti nikdo by v pravdě nemohl říci, že jsem bílý, tedy jest nutno, aby dříve bělost řekla a pojmenovala, že jsem bílý. A stejný jest důvod o ostatních jakostech nebo případnostech, které říkají o svých podmětech správně a věcně, že jsou zpřípadněny. Podstaty však, ježto nemají moci případně pojmenovati jiné věci, ani samy sebou nejsou předmětem smyslu, proto toliko samy sebou říkají (vyjadřují) sebe ozřejmivě tomu rozumu, a tak všeobecné rody a druhy bytující se stránky věcné vyjadřují sebe a vyjadřují o svých sebou samými podrázených, ježto tyto podrázené vyjadřují své sebou samými nadřazené. I jest patrné, že jest otázka falešná, a že velmi dětinsky zúžují rčení na hlasové pronesení a „řici“ na „hlasem pronésti“.

DISTINKCE XIV.

Řekl také Bůh . . .

1. Tato jest *distinkce 14.*, která podle sv. Tomáše končí se tam: „Následuje: řekl Bůh: Budtež světla na obloze nebeské“, ale podle některých končí se tam: „Řekl ještě Bůh: Vydejte vody hmyz“. Podle tohoto druhého položení *distinkce* jest v *distinkci* obsaženo 1., že obloha, t. j. nebe hvězdnaté nebo hvězdné jest učiněno z vod, třebaže někteří tvrdí, že nebe to jest čistý oheň, z něhož prý jsou učiněny hvězdy a světla, s nimiž vidíme souhlasiti i Augustina. 2. stojí tu, že vody jsou nad nebesy. 3., že jest otázka, jaké podoby jest nebe, a neřeší se — a zda se obloha pohybuje, a neřeší se. 4. stojí tu, že vody se shromáždily v jednu matku, t. j. v moře, ačkoli je mnoho moří nebo řek, avšak všechny ve velikém moři se spojují. 5. stojí tu, že rozlišiv 4 živly podle svých míst ozdobil Bůh nebe souhvězdími, sluncem, měsícem a hvězdami, aby svítily lidem a jiným živočichům a byly za znamení jasnosti a bouře a za počasí, neboť jimi rozlišujeme čtvero počasí, t. jaro, léto, podzim a zimu.

2. K některým z těchto věcí jsou tyto *verše*:

O oblohu zřídív, sved' v jednotu pak vlny vodní.
Hvězdy vzešly, aby pracujícím noc byla jasná;
Naznačující také doby rozdělují počasí tak.

3. Běře se v pochybnost, *zda nebe jest látkové*? Zdálo by se, že ano. Neboť Filosof v 1. kn. „O nebi“ praví, že nebe sestává z celé látky; tedy nebe má látku. Dále v čemkoli jest formálně kolikost, to má látku; nebe jest takové, tedy . . . Podobně: nutno rozuměti látku v každé věci čitelné, ale nebe jest čitelné, t. viditelné, tedy . . . Na opak jest Vykladatel řkoucí, že v nebi není látky.

Jest poznámenati, že Filosof a Vykladatel nazývají všelikou přirozenost možnou k další činnosti látkou. Tím způsobem zdá se ji pojímati Vykladatel na 9. kn. „Metafysiky“, kde praví, že jedině první pohybovatel jest prostý od látky. Tím způsobem také pojímá to Filosof ve 12. kn. „Metafysiky“, řka, že kdyby bylo více prvních pohybovatelů, byla by v nich látka, t. j. přirozenost možná k činnosti podkladu. 2. nazývají látku podle první přijatelnosti podstatné formy, což činí sebou samým jedno s formou. A o této látce má se rozuměti otázka, o níž jest trojí domněnka. První, jež dí, že nebe nemá látky řečené třetím způsobem, 2., že ji má, 3., že má látku, ale jiného způsobu. A proto Filosof praví: „Nebe“ atd. (1. kn. „O nebi“). Ale ježto písmo svaté praví opak, t. že nebe bylo učiněno a že jest měnitelné, ježto bude obnoven (nebe), proto podle theologů se praví, že nebe jest látkové, jako je-li podle Bedy, jak opakuje Mistr na tomto místě, obloha, t. j. nebe hvězdné, z vody, pak jest z látky, jako i voda; jest-li však ohnivě, podle Augustina, pak opět jest z látky, jako oheň — a ježto jest podstata tělesná a ne pouze duch, tedy nutno, aby bylo složené a následovně z látky a formy. A ježto více značnost jest matka bludu, podle Filosofova, a nebe pojímá se trojako, t. za osmou sferu a za pátou bytnost a za celý vesmír, jak praví Filosof v 1. kn. „O nebi“, proto jest nesnadno rozuměti filosofům, který podle kterého pojetí mluvil o nebi. Ale nechť jakkoliv podle oněch tří pojetí jest nebe pojímáno, ještě v souhlasu s písmem jest říci, že nebe jest hmotné; a k tomu jsou uvedené důvody. Pak k důvodu Vykladatelovu, jenž praví, že v nebi není látky, se praví: „doplň: tělesné, nebo která by byla téhož způsobu jako látka věcí porušitelných“; nebo se tu prostě Vykladatel popře. A připustím-li otázku, připouští se dále, že látka nebe jest téhož způsobu, jako látka věcí porušitelných, a že všech věcí porušitelných jest jedna látka, jak praví sv. Tomáš, ačkoli Boethius a Vykladatel praví, že není jedna látka bytností všech těl, a následují Aristotela, před nímž všichni staří Filosofové se domnívali, že obloha jest z přirozenosti čtyř živlů.

4. *Zda jsou vody nad nebesy?* O tom jsou různé domněnky: Jedna, jež dí, že jsou tam vody rozumné, podstaty duchovní, podle

slov žalmu: „Vody“ atd. Toť domněnka Origenova. A totéž zdá se miniti Augustin, jenž praví v 13. kap. „Vyznání: „Jsou jiné vody“ atd. Protož v této otázce pro různost výpovědí, slabost důvodů a pro víceznačnost významů nemůže se lidsky říci nic jistě. To však přece jest říci, že jsou vody nad nebesy. Co však by se vodami značilo, ví Bůh. A proto praví Ambróž, že vodami rozumí se Duch svatý; jiní snad by řekli, že jsou to svatí lidé, neboť v 17. kap. „Zjevení sv. Jana“ se praví: „vody mnohé, národy mnohé“. A mimo tyto dva způsoby praví se voda trojako: předně první beztvárná látka nazývá se vodou podle slov: „Duch Páně vznášel se nad vodami“, t. j. nad beztvárnou látkou, která měla býti utvářena rozlišením a omezena; po druhé běře se za podstatu tělesnou přirozeně a formálně těžkou, tekutou, vlhkou, plynnou a průhlednou podle onoho: „shromážděte se vody v místo jedno“; 3. běře se za tělesnou podstatu průhlednou, svit podržující silou a ne formou, studenou a vlhkou, silnou a formální suchost a teplo umírňující podle slov: „Buď obloha uprostřed vod a děl vody od vod“, nejenom místem, ale i hodnotí tak, aby takto voda nazývala se vodou víceznačně: 1. za bytnost tělesnou, beztvárnou ze sebe samé; 2. za tělesnou podstatu živlovou formálně tekutou, vlhkou, studenou a těžkou a tak i o jiných jakostech sebou samými čitelných; 3. za podstatu tělesnou silně studenou a vlhkou a tak, že by ona voda byla nad nebesy. A proto praví Augustin v 3. kap. výkladu na Genesis k tomuto odstavci: „Větší jest“ atd.

5. *Jest-li nebe podoby kulovité?* Praví se, že ano, podle Filosofova. Ale Brinkel praví, že jest jakoby sud. Jest držeti s Aristotelem pro mnoho důvodů, kterými to dovodí v 1. kn. „O nebi“. Mistr praví, že Duch svatý nechtěl to podati skrze svaté doktory, jakožto nenáležící k spáse.

6. *Zda se nebe pohybuje?* Praví se, že ano. Od koho jest pohybováno? Někteří praví, že jest pohybováno bezprostředně od Boha, jiní praví, že jest pohybováno od zvláštní formy naklánějící, jež jest příčinou jeho pohybu, jako jest tomu u jiných těles jednoduchých; jiní praví, že jest pohybováno od rozumnosti ustanovené k řízení nižších pohybem nebe, neboť Bůh řídí tělesné stvoření prostřednictvím duchovního, jak praví Řehoř.

7. *Tážeme se, kolik jest nebes?* Praví se podle Rabana, že jich jest sedm. První jest nepohyblivé, t. hořící, druhé jednotvárné a pohyblivé, t. j. křišťálové, 3. různotvárné v částech a pohyblivé, t. hvězdné, 4. nebe ohnivé, protože jest tam oheň nejčistší zachovávající vlastní přirozenost, 5. nebe Olymp, jež jest část hořejšího vzduchu, 6. nazývá se nebe ethérové pro zapalování oné části pro blízkost ohně; část nižší nazývá se nebe vzdušné, jež jest sedmé a poslední nebe proti zemi. Okršky planet pak nalézají se pod nebem hvězdným; shodují se pak okršky planet s koulí hvězd stálic v tom, že mají různotvárnost v částech, protože některá část je světlejší, jiná méně světlá.

8. *Zdali tělesa nebeská jsou oduševnělá?* Dít sv. Tomáš, že mínění Filosofů bylo o tom různé. Anaxagoras totiž, jak praví Augustin v 18. kap. „O městě božím“, u Athénanů byl obžalován, protože řekl, že slunce jest hořící kámen, popíraje, že by bylo Bůh nebo bytost oduševnělá. Platonikové však pravili, že tělesa ta jsou oduševnělá. Podobně u doktorů víry jest o tom různost: neboť Origenes praví, že jsou oduševnělá a totéž zdá se miniti Jeroným, avšak Basilius a Damašský tvrdí, že jsou neoduševnělá, Augustinus pak zanechal to v pochybnosti, jak jest patrné z výkladu na Genesis na tomto místě a v Enchiridii, kde praví, že nahoře jsou oduševnělá tělesa nebeská a jich duše náleží k společenství andělů. Ale v knize „Retraktací“ praví: „Takový můj výrok“ atd. Hle, co praví jasný a veliký filosof a bohoslovec. Co tedy záleží menším na tom, tvrditi něco v právě řečeném, leč svěriti to Bohu a říci, že tak velicí filosofové a svatí jsou v nesnázích ve víceznačnosti toho, co jest oduševnělé.

DISTINKCE XV.

Rěkl také Bůh . . .

1. Tato *distinkce* 15. obsahuje 1., že dílo dne pátého jest utváření ryb a ptáků, jimiž se ustrojují dva živly, totiž rybami voda a ptáky vzduch. 2. že dílo dne šestého jsou zvířata, jimiž jest ustrojena země a že všechna stvořená zvířata byla neškodná; ale pro hřích stala se škodnými. 3., že to, co se rodí z těl zvířat ponejvíce mrtvých, se zvířaty stvořeno nebylo, leč látkově a mocně; avšak o tom, co se rodí ze země neb z vody, nebo z těch věcí, které povstaly z plodící země, nelze říci nevhodně, že tehdy to bylo stvořeno. 4. že ze všech věcí stvořených a učiněných nejposléze učiněn jest člověk. 5., že někteří praví, že věci byly stvořeny a rozlišeny v mezerách šesti dnů, s nimiž zdá se souhlasiti písmo v 1. kap. „Genesis“, a také více to schvaluje; jiní praví, že hlavní části byly učiněny najednou, t. nebesa, hvězdy a prvky, rostliny však a stromy toliko látkově. A to usiluje schváliti Augustin ve výkladu na „Genesis“. 6., že sedmého dne Bůh odpočinul, t. j. ustal, aby nové stvoření, t. co do rodu, dále nečinil, jehož látka nebo podoba, t. j. forma, nebyla by předcházela; ale až do nynějška působí neustávaje držeti a spravovati. 7., že jednotlivé věci, které Bůh učinil, byly dobré, veškeré však zároveň velmi dobré. 8., že Bůh sedmého dne dílo svoje naplnil, t. j. požehnal a posvětil je, neboť v ten den sedmý viděl dílo své naplněno a dovršeno. 9. stojí tu, že prý sedmý den posvětil a požehnal, protože obdařil jej tajemným požehnáním a posvěcením.

2. A právě řečené jest jaksi obsaženo v těchto *verších*:

P člověka pro vinu stala se zlá zvířata zlymi;
Věz, podle látky že červ s tělem ihned též učiněn jest.

Však co plodí voda, zem, to sebou samo povstalo ovšem.
 Otců domněnka první dílo klade různě.
 V den sedmý naplní dílo, plným je ukázav;
 Dílo to sedmého dne požehnáním se nazývá.

3. Běře se v pochybnost, *zda vše létající a vše lezoucí jest vytvářeno hlavně z vody?* Zdálo by se, že nikoli, neboť jako ryba přirozeně žije ve vodě a z vody, aby ukázala, že jest hlavně z vody vytvářena, tak každý pták létá ve vzduchu a žije hlavně z plodu země a ne ve vodě a z vody: tedy přirozeně ukazuje, že jest hlavně stvořen ze země a vzduchu. — Na opak jest Mistr, řka: „Z téže látky“ atd.

Jest poznamenati, že „lezoucí“ nazývá se jaksi „chyťající se“, co se chytá: toto pak děje se mnoha způsoby: neboť některé chytá se silou žeber, jako had; některé silou jakýchsi kroužků, jako živočichové kroužkovití; některé silou úst, jako někteří červové, kteří ústy k zemi přissátými celé tělo táhnou; některé silou ploutví, jako ryby. A všeobecně vidíme, že lezoucí je každé zvíře, jehož tělo nemnoho se vyzdvihuje od země nástroji pohybu. Létající nazývá se pak vlastně každé zvíře, které silou křídel od přírody mu daných ve vzduchu přirozeně se pohybuje.

2. jest poznamenati podle Augustina v 3. knize výkladu na „Genesis“, kap. 6. a 8., že voda se ve větě hořejší pojímá za přirozenost nebo hmotu vlhkosti, jejíž jedna část jest vratká vlna, a druhá část jest vzdušný van. A prvější část vody jest nižší a hrubší, poslednější část jest vyšší a jemnější, t. vzduch hutnější smíšený s parami vodními. A z první z těchto byly učiněny ryby, z druhé ptáci.

Po těchto poznámkách se praví, že ne všechno létající a lezoucí bylo vytvářeno předně z vody, co do své podstaty, ale předněji ze země, jež jest látce bližší živél. Některá pak mají více z látky země dle svého vzhledu, jiná méně, ačkoliv ve všech živoucích tělech převládá země látkou, jak toho vidíme důkaz na vlastnosti tíže, protože každé mrtvé zvíře tíhne dolů, jakoby k svému přirozenému místu, k své matce, po první látce předněji a nejprvé vyžadované. A proto ptáci, ačkoliv mají práci svou ve vzduchu, přece odpočinek s potravou hledají na zemi; podobně i ryby, jakkoli práci svou mají ve vodách, přece po únavě plavání nutno, aby odpočinuly na zemi a podobně i potravu na ní hledali. Neboť vše, co potřebuje potravy, potřebuje potravy zemské, ačkoliv někteří praví o ohnižilovi*), že žije z ohně; ale to nemůže býti, neboť všeliká potrava musí býti smíšená. Žije-li tedy ohnižil v ohni, nesmí se říci, že se živí ohněm, jako není nutno, žije-li ryba ve vodě, aby se živila toliko z vody: ba ryba by ani nemohla dlouhý čas žiti ve vodě čistě živlové. I jest patrné, že nenásleduje: pták žije hlavně ve vzduchu, tedy jest učiněn hlavně ze vzduchu, ale následuje: tedy jest hlavně určen ke konání

*) *Ohnižil, ohniživ* (stčes.) = salamandr, (m'ok).

práce ve vzduchu. Ale řekl bys: proč se nepopisuje žádné ustrojení toho ohně, jako se praví o zemi, vodě a vzduchu? Protože by ono ustrojení člověku nebylo patrno, jako ani ten oheň živlový není patrno smyslu, ale to, co ustrojuje zemi, vodu a vzduch, jest nám patrno smyslem zraku a hmatu. Také proto, že podle Filosafova v knize „O vlastnostech živlů“ jest nemožné, aby některé zvíře žilo v ohni, leč snad po krátký čas, jak se praví o ohnižilovi. Dále jest patrno, že jednotlivá zvířata mají v sobě přirozenost čtyř živlů, ježto jest nutno, aby každé zvíře mělo smysl hmatu, dle 3. kn. „O duši“; kterýžto smysl jest s to čítí čtyři jakosti, které koření ve 4 živlech. A ježto všeliké živočišné tělo jest ze čtyř živlů, z nichž dva jsou trpné, t. země a voda, a dva hlavně činné, t. vzduch a oheň, jest patrno, že trpné převládají v nich, co do hmoty, aby spíše se z nich stávaly, ale činné převládají co do působení.

Ale jak trvají živly v těchto živočiších a následovně v jiných smíšených, o tom není mezi Filosofovy souhlas. Neboť domněnka Avicennova, kterou cituje Vykladatel v 3. kn. „O nebi a zemi“, jest, že živly trvají ve smíšeném podle podstaty, ale ne podle jakostí uvolnitelných. Vykladatel však praví, že formy živlové jsou prostřední mezi podstatnými a případnými a tak mají případnosti obého, a tak moc býti napínány a uvolňovány jako případnosti, a trvati ve smíšeném podle bytí uvolněného jako jakosti. Scotus pak praví, že žádným z oněch způsobů netrvají, protože není nutno klásti množnost forem, ježto jedna stačí rovně dobře. Filosof pak v 3. kn. „O nebi“, když řekl, že prvky ty zůstávají v smíšeném, dodává: „neboť se zachovává jejich síla“. A snad chce Filosof naznačiti, že prvky trvají v smíšeném toliko mocí, a proto praví, že forma smíšeného jest dokonalejší a činnější, než forma živlu: jako tedy trvají rostivá a smyslová v rozumové, totiž mocí, tak trvá forma živlu ve smíšeném podle oné představy. A položíme-li, že čtyři prvky trvaly by ve skutečnosti v člověku ve formách vlastních, pak by člověk skutečně byl ony čtyři prvky. Ale dle výroku Aristotelova nebyl by tak čtyři prvky, ale z nich čtyř, a toto mínění jest obecné.

4. *Zda všechny věci stvořené učiněny jsou pro člověka?* Zdálo by se že nikoli, neboť pak by se člověk stal posledním cílem všech věcí stvořených. Důsledek jest falešný, neboť jedině Bůh jest poslední cíl jich. — Na opak zdá se býti výrok z „Genese“: „Učinmež člověka“ a tak dále.

Jest věděti, že člověk, ježto jest rozumný, má svobodu úsudku, může poznati, že všechna stvoření učiněna jsou ke cti boží, a odtud chváliti Boha a následovně jimi získávati si zásluhy, tak je řídě v Boha. A ježto se objevuje dvojí stav člověka, t. zásluhy a pádu, proto se praví, že stvoření jsou učiněna pro člověka dvojako, avšak všechna k jeho prospěchu. Neboť ačkoli pošetilý člověk praví, že jedovaté věci nejsou učiněny ku prospěchu člověka, jako říkali Manichejští, jichž blud chtě vyhladiti sv. Augustin v 1. kn. na Genesisi dává proti těmto Manichejským příklad: Vkročí-li do dílny

nějakého řemeslníka člověk nezkušený, vidí tam mnoho nástrojů, jichž příčin nezná, a velmi jsa nemoudrý, pokládá je za zbytečné; již však, kdyby z neopatrnosti upadl do pece nebo poranil se dlátem, pokládá za škodlivé sobě mnohé, jichž užitek znaje řemeslník, směje se jeho nemoudrosti. Ale na tomto světě někteří odvažují se kárati mnohé věci, jichž příčin nevidí. Neboť mnohé, ačkoli nejsou nutny našemu panství, přece jimi naplňuje se celost veškerosti. Ve stavu nevinnosti byla tedy zřízena zvířata k čtvernásobnému užtku člověka: 1. k dokázání člověkovy vlády, poslouchající ho; 2. k zdobení jeho obydlí, trvajice s ním; 3. k cvičení smyslu člověkova, když v nich nalézal mnohotvárnou moudrost; 4. k zaněcování jeho žádostivosti vzhledem k Bohu, když viděl nižší tvory tak láskyplně poslouchati Boha a podobně i sebe. Ale ve stavu pádu zvířata krotká jsou zřízena k užitečnosti čtvernásob, neboť některá k vůli ulehčení potřeby člověkovy jsou zřízena k pokrmu, jako krávy, svině a ostatní taková; některá k odívání, jako ovce; některá k poslouchání, jako koně, oslové; některá pak k utěšení, jako zpěvaví ptáci. Zvířata pak škodlivá podle Augustina v 3. kn. na „Genesis“ jsou zřízena čtvernásob: neboť buď za trest člověku ubližují nebo spasitelně jej týrají, nebo užitečně zkoušejí, nebo neznalého učí. Z toho jest patrné, že blechy, mouchy a taková zvířata jsou poslové boží určení člověku k trestu pokání, 2. k napomínání, aby člověk nezapomínal budoucí slávy a byl pamětliv věčného trestu. Neboť kdo by měl v paměti slova 14. kap. Izaiášovy: „Pod tebou“ atd. a slova poslední jeho kapitoly „Červ jich“ atd., nereptal by mnoho proti Bohu, proč stvořil takovéto červy, ale pokorně by snášel jako pokání jich bodání, přemýšlel by o věčném trestu a odtud střehl by se hříchů. A proto svatí snášeli trpělivě kousání zvířat, zimu, žízeň i námahy, aby pokání od Pána uložené naplňovali. Ale běda, my jsme divní svatí, kteří nechceme snášeti, neřku-li mučení nebo těžká muka, ale pokání od Boha uložené, jež jest snášení zimy, tepla, žízně, hladu, námahy, bdění, bodání červů . . . úplně chtěli bychom odvrhnouti, kdybychom mohli. Ale pochválen budiž Bůh, že pokud zde žijeme, takové věci musíme trpěti, aby trpělivost dobrých byla prokázána.

DISTINKCE XVI.

Po probrání tohoto . . .

1. Tato jest *distinkce 16.*, v níž po pojednání o vytvořování pouhého duchovního a pouhého tělesného stvoření počíná Mistr pojednávat o stvoření prostředním, totiž o člověku, jenž jest přirozenost duchovní a tělesná. I ukazuje tato distinkce úhrnně, že člověk podle svého nitra učiněn jest k obrazu a podobnosti Trojice; ale k obrazu podle paměti, rozumnosti a milování, k podobnosti podle nevinnosti v odkloňování od zlého a podle spravedlnosti v činění

dobrého. Neboť tyto věci v mysli rozumné přirozeně jsou jakoby k podobnosti, neboť jest nesmrtelná a nedělitelná jako Bůh.

2. Odtud *verše*:

Ó takovým učiněn je člověk, že mysl jeho obraz
Tvůrce je trojného: chcet a ví, a také smrti nežná.

3. Zvlášť pak stojí tu, že v onom výroku: „Učinme člověka“ atd. sl. „učinme“ ukazuje se jedno působení tří osob, a sl. „našemu“ ukazuje se množnost osob, a slovy „k obrazu a podobenství našemu“ ukazuje se jedna a rovná podstata tří osob. 2. stojí tu, že obraz praví se vztažně k něčemu jinému, čehož podobnost nese a k čehož představování jest učiněn. A proto obraz nepraví se vlastně o Bohu, jako ani to, k čemu jinému se děje, a proto ve větě hořejší značí se obrazem bytnost boží. 3., že Syn vlastně nazývá se obrazem Boha Otce a že někteří říkali, že obrazem rozumí se Syn; člověk však že není obrazem, ale k obrazu učiněn. Jiní pravili, že obrazem rozumí se Syn a podobností Duch svatý. Ale žádné z obou se nepřijímá, ale spíše, že v samém člověku dlužno hledati obraz a podobnost boží; jest tedy člověk učiněn k obrazu a podobnosti boží, a to jest hlavní závěrek. 4. stojí zde, že člověk zve se obrazem k obrazu, ježto učiněn jest stvořený ne rovný Bohu ani zplozený přirozeností; Syn však obrazem, ne k obrazu, poněvadž jest narozen, rovný, v ničem ne nepodobný a nestvořený. 5. stojí tu, že vyzdvižení těla lidského na nebe ukázalo jakousi vlastnost, již přistupuje k Bohu.

4. Běře se v pochybnost, *zda jediné stvoření rozumné jest učiněno k obrazu a podobnosti boží*. Dovojuje se, že nikoli. Neboť každé stvoření jest učiněno k podobnosti boží: tedy i k obrazu. Závěrek zdá se platiti, ježto podobnost uzavírá obraz, jako založené svůj základ. Ale návěst vyšší se dokazuje. Neboť každé stvoření jest utvořeno k ideji, tedy k podobnosti, totiž ku příkladu. Hořejší návěst jest patrna z Boethia, jenž ve spise „O útěše“ praví, že „Bůh nesa svět v mysli“ . . . Jestliže tedy svět má podobnost a obraz v Bohu a svět jest věc nerozumná, zdá se, že ne jediné stvoření rozumné . . . — Na opa k takto: jediné stvoření rozumné jest samo sebou schopno blaženosti: tedy ono jediné jest schopno obrazu. Závěrek platí z té příčiny, proč o stvoření rozumném se praví, že učiněno k obrazu a podobnosti boží. Vyšší návěst se dokazuje: neboť pouhé stvoření rozumné může rozuměti a chtíti nejvyšší dobro, tedy ono jediné jest schopno blaženosti. Závěrek platí proto, že blaženost záleží v kochání, které povstává z jasného rozumového patření a volního milování nejvyššího dobra.

Jest poznamenati, že, jak jsem řekl v 3. distinkci první knihy, obraz jest znamení představující zobrazené jedinečně a rozdílně od jiných lišné podle všech částí a rozvrhů částí. A tento výměr

*) V češt. správ. „svému“; v lat. „nostram“ = našemu. Pozn. překl.

zní toliko pro obraz zobrazeného tělesného, od něhož činně nebo příkladně děje se onen obraz: činně otisknutím příkladně výkonem malířovým. A ježto nestvořená Trojice svatá není tělesná a k jejímu obrazu a podobnosti učiněn jest člověk, proto ne části zobrazeného, ale vlastnosti a bytnost mohutnostmi rozumné duše obrazně ukazuje, aby rozumná duše nesmrtelná a nedělitelná, rozumová, ukazovala nesmrtelnou, jedinečnou a nedělitelnou bytnost Trojice: rozumnost Otce, pamět Syna a vůle Ducha svatého, takže jako Otec, Syn a Duch svatý jsou tři osoby a jedna bytnost, tak v obrazu, t. duši rozumné, rozumnost, pamět a vůle jsou jedna duše a tři věci lišné ne bytí. A jako od Otce jest Syn a Duch svatý, a ne naopak, tak od rozumu neb rozumnosti duše rozumné vychází v kon pamět a vůle, a ne naopak.

Toto vzhledem k obrazu Trojice, ale vzhledem k podobnosti takto: že jako Otec dle své vlastnosti jest mocný, Syn moudrý a Duch svatý dobrotivý nebo dobrovolný, tak duše rozumná jest mocná protiviti se hříchu, jest moudrá poznávati dobré, jest dobrovolná, aby volila dobro a povrhovala zlem. Jest-li totiž takto připravena, pak beze vší pochyby nese obraz a podobnost Trojice. Neboť obraz vyjadřuje jaksi podmět podobnosti, jako ku příkladu dříve se dělá obraz člověka, než ukáže, komu ten obraz jest podoben, a tak obraz ve stvoření rozumném vyjadřuje jaksi bytnost, ale podobnost božské účastenství, t. co do milosti. A pro tohle zní výrok Augustinův ve 4. knize „O Trojici“, který Mistr uvádí v 3. distinkci první knihy, řka: „Neboť v samé myslí“ atd. Tu dává Augustin na rozum, že v rozumném stvoření dříve jest obraz Boha, než účastenství milosti, a tak dříve, než podobnost; 2. že rozumné stvoření ztratí účastenství Boha, t. vinou rušící milost nebo překážející jí dojíti, zůstává obrazem božím a stává se znetvořeným pro odloučení podobnosti z odloučení způsobu, vzhledu a stavu hříchem, jenž podle Augustina nic jiného není, než odloučení způsobu, vzhledu a stavu, protože každý, kdo hřeší smrtelně, vypadá od náležitého způsobu života, stává se nevzhledným, nízkým, bezceným, nevhodným a v žádném stavu nutném k milosti, ale v bludu. A podle toho každý smrtelně hřešící jest jako takový nepodobný nejsvětější Trojici, ačkoliv jest její obraz. Člověk tedy může ztratiti podobnost boží, ale ne obraz, co do přirozenosti.

Alle řekl bys: Naproti tomu v žalmu se praví: „jich obraz niveč uvedeš“. K tomu jest věděti podle výkladu na slova „Světlo obličej tvého“ atd., že se rozlišuje trojí obraz, t. stvoření, který záleží v holých přirozených mohutnostech; 2. podobnosti, který záleží v mohutnostech těch utvářených nabytými měnícími vědomostmi a ctnostmi; 3. znovustvoření, který záleží v těchž utvářených dary milosti. První obraz jest jako obraz člověka na holém dřevě nebo tesaném kameni; 2. jako obraz na dřevě napuštěném jedinou barvou; 3. jako na dřevě krásně různou barvou k podobnosti zobrazeného namalovaném. Neb tak jest obraz stvoření, znovustvoření a oslavení. O 1.

v 3. kap. „Genesis“: „Stvořil Bůh člověka“ atd. O tomto praví se v žalmu „V obraze“ atd., což podle Augustina v 14. kn. „O Trojici“, kap. 4. rozumí se tak: „Třebaže člověk marně“ atd. O 2. obraze může se rozuměti výrok v 15. kap., 1. listu ke Korintským: „Jako neseme obraz“ atd.; zde běře se obraz za podobnost, která může býti ztracena a nabyta. A o té zní uvedený výrok žalmistův: „obraz jich“ atd., t. j. bude-li toho vyžadovati jejich vina, dopustíš, aby byli ničím v milosti působící a tak následovně ne podobni, ale velmi nepodobni. O 3. obraze, t. oslavení, jsou slova 3. kap. 2. listu ke Korintským: „Neboť my s tváří odkrytou“ atd. První tedy obraz nemůže býti zničen, ale může býti znetvořen neřestmi; 2. nemůže býti znetvořen, ale zničen, neboť milost nebo láska nepřijímá neřesti, ale je neřestí vypuzována; 3. obraz, t. oslavení, nemůže býti ani znetvořen ani zrušen, neboť podle něho svatí byli utvrzeni a nezatemnitelně osvíceni. A tímto jsou svatí podobni Bohu a zlí nemajíce ho jsou velmi nepodobní a přece jsou obraz boží.

Z řečeného jest patrné, že obraz dříve přísluší rozumnému stvoření, než podobnost. A proto dříve řekl Bůh: „Učinme člověka k obrazu“ a pak připojil řka: „a podobnosti své“. A příklad je na otci člověku, k jehož obrazu jest činěn syn, ale ne k podobnosti; a že dříve jest syn obraz otce svého, než jest mu lišně podoben. K této podobnosti přihlíží se zejména podle tváře: jest tedy obraz člověka k člověku podle druhu bytného, neboť syn jest téhož druhu jako otec; ale podobnost syna k otci jest podle rozvrhu případností; a o takovém obraze se praví, že je dokonalý, totiž podle druhu i znamení druhu, ale obraz toliko podle znamení a ne podle druhu, jako obraz kamenný podle člověka. První obraz zve se jaksi nápodoba a tím způsobem ti, kteří napodobují Pána Ježíše Krista netoliko podle přirozenosti lidské, ale v podobnosti jakosti mravní dobře žijíce v skutečích, ti jsou synové Boha a nápodoby Ježíše Krista; kteří však nenapodobují Krista v dobrých mravech, ti jsou jaksi obrazy kamenné neb dřevěné, nežijíce životem milosti, a jsou synové zřůdní, synové ďáblůvi vinou, ačkoli jsou synové boží přirozeností. I jest patrné, že otázka jest správná.

A když se dovozuje: každé stvoření jest učiněno k podobnosti boží, popírá se to; a když se dovozuje: „protože každé jest učiněno k ideí“, nejprve se to připouští; a vyvozuje-li se „tedy k podobnosti boží“, popírá se závěrek. Ale dobře se připouští, že jest učiněno k podobnosti, totiž k ideí; jiným způsobem se popírá, že každé stvoření jest učiněno k ideí, ale dobře se připouští, že jest učiněno podle ideje. A toto má na mysli Boethius řka, že Bůh svět, t. prativápný, v mysli nose a podobným obrazem utvářeje, t. svět tělesný... Hle, nepraví „k obrazu“, ale „podobným obrazem“, neklade to k „Bůh“, ale k „obraz“, aby ukázal, že svět prativápný jest prostředek, jímž Bůh stvořil svět tělesný.

5. *Zdali obraz Trojice je předněji na andělu, než na člověku, a na muži než na ženě?* Praví se předně, že obraz vzhledem k svému

prvnímu bytí záleží ve stvoření rozumném. A podle toho jest rovně ve všech rozumových stvořeních. 2. se uvažuje vzhledem ke konu stvoření rozumného, a tak jest předněji na andělu, než na pouhém člověku, protože anděl jest rozumovější než člověk ne-bůh. A proto praví sv. Tomáš, že anděl prostě jest více k obrazu božimu a podobně muž více než žena, vzhledem k dobrému bytí nebo většímu vyjádření počínání; neboť muž jest hlava ženy a počátek ženy a není muž pro ženu, ale žena pro muže. A proto v 11. kap. 1. listu ke Korintským praví Apoštol: „Muž jest obraz a sláva boží“. Tu praví Výklad: „K obrazu božimu učiněn jest muž, ale ne žena“, čemuž jest rozuměti vzhledem k většímu vyjádření počínání obrazu, ale ne vzhledem k prvnímu bytí obrazu, které záleží v duši a jejích mohutnostech a v těchto dle toho, jak mají býti k Bohu obráceny, neboť vzhledem k tomuto bytí obrazu není lišnosti muže a ženy, otroka a svobodného. I jest patrné, že otázka vzhledem k prvnímu bytí obrazu jest falešná, ale vzhledem k druhému jest správná. Jest patrné také, že obraz stvoření jest ve všech rozumných stvořeních, jako v člověku, andělu a ďáblu; ale obraz znovustvoření jediné v lidech spravedlivých, a obraz oslavení toliko v blažených ve vlasti, kteří jsou jaksi v obrazu jasnosti božské přetvoření.

6. Ze všeho již řečeného jest patrné, že obraz předněji záleží v části poznávací, ale podobnost v části žádostné, neboť podobnost záleží předněji v sjednocení s Bohem, jež jest skrze milost. A ježto zlí nemají milosti, odtud jest, že jsou nejsvětější Trojici nepodobní, ačkoliv mají v mohutnosti rozumové její obraz, avšak zločiny hanebně znetvořený.

DISTINKCE. XVII.

Zde o původu duše . . .

1. *Distinkce 17.*, v níž Mistr jedná o vytvoření člověka s rozlišením pohlaví, a jež obsahuje předně, že Bůh utvářeje člověka ne-utvářel jej tělesně rukama ani dechnutím svého hrdla; 2., že nyní duše jsou stvořovány v těle; neboť stvořováním Bůh je vlévá a vléváním stvořuje; a že duše Adamova při jeho stvoření nebyla předmětem vědoma budoucího svého skutku spravedlivého nebo nespravedlivého. 3. že Adam byl stvořen ve věku mužném podle vůle a moci boží. 4., že člověk byl utvářen mimo ráj a pak byl postaven do ráje. 5., že ráj, v němž byl člověk postaven, jest místo nej příjemnější, plné ovocných stromů, položené na straně východní, vysokostí svou dosahující až k okruhu měsíčnímu. 6., že v ráji byly stromy různého rodu, mezi nimiž byl strom života, který od Boha přijal tu sílu, aby, kdo by z jeho ovoce pojedl, tělo jeho stálým zdravím bylo posíleno, a žádnou nemocí nepokleslo v stav horší nebo v nehodu; druhý strom byl vě-

dění dobrého a zlého, který proto se tak jmenuje, že člověk jedením ovoce jeho zkušebně se naučil, jaký rozdíl jest mezi dobrem poslušnosti a zlem neposlušnosti. 7., že nebylo nic zlého jísti z ovoce stromu vědění dobrého a zlého, leč proto, že to bylo zakázáno; bylo to pak zakázáno proto, aby se ukázalo dobro poslušnosti a zlo neposlušnosti.

2. O tom pak jsou tyto verše:

R při duše stvoření Bůh dechl obrazně; nyní pak
Hned v těle se stvořuje, však o první jest to pochybné.
Z příčin nejvyšších byl Adam stvořený v věku mužném.
Jej mimo ráj učiniv, hotového ho Bůh položil v ráj,
Jenž vysoký je a též rozkošný, až k luně sáhá.
Tamť života strom, jenž ovocem svým síly dodává;
Však stromu poznání pro jinou věc jméno to dáno:
Jablka, že snědáním zkušenosti člověk sobě získal.

3. Zde se běře v pochybnost, *zda rozumová duše člověka je z podstaty boží?* Zdálo by se, že ano. Neboť cokoliv jest z Boha, to jest z podstaty boží; ale rozumová duše člověka jest z Boha, tedy jest z podstaty boží. Závěrek platí v „Darii“, nižší návěst jest patrna ze slov Apoštola v listě k Římanům, kap. 11.: „Z něhož všecko“; vyšší návěst však zdá se platiti na základě podobnosti: neboť jako vše, co jest z látky, to jest z podstaty látky, tak vše, co jest z Boha, to jest z podstaty boží. — Jest poznamenati předně, že Bůh nemůže býti něčí látka proto, že nemůže býti zdokonalován jiným jako látka. A nemůže býti částečná forma proto, že celek jest větší a dokonalejší své části; Boha však nic nemůže býti větší nebo dokonalejší. 2. jest poznamenati, že podle Petra z Tarantasie, kvest. 1., jest dvojí rod příčin: vnitřní a vnější. Vnější trojí: t. účinkující, příkladná a účelná. A tento trojí rod příčiny náleží Bohu podle Filosofova ve 12. kn. „Metafysiky“, pročež v příčině účinkující obrazí se v Bohu moc, v příčině příkladné obrazí se jeho moudrost, v příčině účelné obrazí se jeho dobrota. Avšak vnitřní rod příčiny jest také trojí, t. látka a forma, jež jest druhá část složeniny, a forma celkovitá. A proto látka člověka jest příčina vnitřní a podobně duše, t. jako části člověka; ale duševnost a podstatnost jsou příčiny a celkovité formy toho člověka, ba každé vyšší jest příčina formální, celkovitá, účinkující a účelná svého sebou samým nižšího. 3. jest poznamenati, že sl. „z“ a sl. „od“ vyslovují někdy příčinu látkovou, někdy příčinu účinkující, někdy původ. Příklad prvního: „člověk jest z látky“ nebo „od látky“; příklad 2.: „z Boha“ nebo „od Boha jest všecko“, příklad třetího: „Bůh z Boha“ nebo „Bůh od Boha“, „světlo ze světla“ nebo „světlo od světla“.

Pro těchto poznamenáních jest patrné, že podle prvního pojetí sl. „z“ a sl. „od“ duše rozumová není z podstaty boží a od podstaty boží, ale podle 2. pojetí jest z podstaty boží jako i všecko učiněno jest z Boha a tak z podstaty boží. Ale z toho nenásleduje, že to jest z Boha nebo z podstaty boží nebo od podstaty boží, jako z látky nebo od

formy tak, že by Bůh nebo podstata boží byla látka té rozumové duše člověkovy, ani že by rozum lidský byl rozum božský, což pravili někteří říkající, že týž jest rozum lidský i božský, jenž božským by se nazýval dle toho, jak jest uvažován sám v sobě, lidský pak dle toho, jak působil na nějaké tělo. A podle tohoto bludného mínění byl by Bohem každý člověk, neboť všichni lidé mají stejný rozum. Manichejští však pravili, že duše jest z podstaty boží, jak cituje Augustin v knize ‚O dvou duších‘, že praví, že v člověku jsou dvě duše, z nichž jedna se sklání k dobrému a nemůže se skláněti ke zlému, a druhá, jež se sklání ke zlému a nemůže se skláněti k dobrému. A to jest opět veliký blud. K otázce tedy může se odpověděti předně rozlišením z důvodu víceznačnosti sl. ‚od‘. Neboť dle toho, jak vyslovuje příčinu účinkující, pak jest otázka správná a důvod platí a připouští se celá hořejší návěst. Jestliže však sl. ‚od‘ vyslovuje příčinu látkovou, pak jest otázka falešná a vyšší návěst se v důvodu popírá, neboť sl. ‚z‘ vyjadřuje příčinu účinkující a sl. ‚od‘ nikoli. Jestliže však sl. ‚z‘ vyjadřuje příčinu látkovou, pak vyšší návěst jest správná a nižší falešná. Ale formálně odpovídající připouštěl by otázku a celý důvod, a nelze to dovoditi ve smyslu všeobecném. Připouští se otázka; jiný nepřislušný smysl je falešný.

4. *Zda duše rozumová byla vytvořena před tělem?* Zdálo by se, že ano, neboť se praví v 2. kap. ‚Genesis‘: „Stvořil Bůh člověka“ atd. tedy tělesná tvářnost člověka byla před stvořením duše, kterou mu potom vdechl. Na opak takto: podstatná forma věci nemůže v bytu předcházeti to, čeho jest konem. Ale rozumová duše jest podstatná forma těla lidského, tedy nemůže býti vytvořena bez těla a před tělem, jehož jest podstatnou formou.

Zde jest poznámenati, že někteří praví, že jest nemožno, aby formy rozumové byly vytvořovány mimo tělo a před tělem. Předně proto, že jsou zjedinečňovány od těla nižšího a že jest nemožno, aby forma stala se jedinečnou bez toho, čím jest zjedinečňována; tedy . . . 2. proto, že jest nemožno, aby formální konec plození předcházel plození, ježto duše rozumová jest formální konec plození člověka, tedy . . . 2. jest poznámenati, že byla domněnka Origenova, jak se praví, že všechny duše byly stvořeny na počátku světa s anděly. Ale to zavrhuje sv. Jeroným a Mistr na tomto místě praví, že jsou stvořovány v tělech. Avšak o první duši nic neurčuje, ale nechává to v pochybnosti, ačkoliv Augustin v 7. kn. ‚Na Genesis‘ při tomto místě, jak vidíme, praví, že duše prvního člověka byla stvořena před tělem a potom vlastním skloněním sjednocena s tělem k jeho oživení. Ale to snad praví ne tvrdivě, protože opak praví v 17. kap. ‚O dogmatech církevních‘. I jest různost mezi duší Adamovou a dušemi, které nyní do těl jsou vlévány, ježto duše Adamova byla stvořena bez hříchu a byla s tělem Adamovým spojena bez hříchu a trvala v daný čas bez hříchu. Ale žádná pozdější duše mimo duši Kristovu a podle některých ve zbožné víře mimo duši Panny Marie, není v některém okamžiku času bez prvotního hříchu. Pročž kdyby byla stvořena mimo

tělo, pak v onom okamžiku, než by se spojila s tělem, byla by bez hříchu, a tělo, ježto není schopno hříchu bez duše, bylo by tehdy také bez hříchu, z čehož by následovalo, že každý člověk pozdější Adama byl by bez prvotního hříchu. Důsledek je falešný, protože každý jiný člověk než Kristus, jak bylo řečeno, v prvním okamžiku svého bytí jest v prvotním hříchu, ježto všichni v Adamovi zhřešili a mají nedostatek milosti; jest totiž nutno, aby všichni potomci Adamovi měli nedostatek co do spravedlností, kterou by měli míti v prvním okamžiku svého bytí (a to jest první hřích) a ježto každý člověk podkladně a osobně *jest*, v každém okamžiku duch jeho *jest*, protože osobnost člověka v duchu se zachovává, aniž může v člověku býti hřích, leč by byl v jeho duchu, totiž v jeho vůli. Kdyby tedy duch každého z nás byl před a mimo utváření našeho těla, pak každý z nás měl by pro tu dobu bytí; a ježto duch má býti pouhým stvořením a ne hmotným zplazením a ježto východem z rodičů bereme si toliko prvotní hřích, tedy nebyli bychom bývali v prvním svém okamžiku v prvotním hříchu, což jest nenáležitě, jak nyní řečeno.

I jest věděti, že podle Tomáše v části 1., kvest. 8., článku 3. „duše rozumná nemůže vzniknouti leč stvořením“. Také jest věděti, že nelze ukázati, že by byla vytvořena zvláštním vytvořením, aniž lze ukázati, že jest nesmrtelná a od těla sama sebou oddělitelná. Dále s předpokladem, že by byla nesmrtelná a že by také nemohla býti vytvořena od přirozeného působitele, ještě by Filosof nepravil, že jest stvořována, ježto by nepravil, že není vytvořována jiným vytvořováním, než vytvořováním celého složení. A proto v 7. kn. „Metafysiky“ chce tomu, že forma není vytvořována, leč vytvořováním složení, a nevzniká, leč proto, že vzniká složení. A k tomu zní důvod uvedený na opak a dva důvody následující, které všechny směřují k tomu, že duše lidská, jež jest kon první a tak duševnost, nemůže bytovati sama sebou, a že vzniká při plození složení. Přece však z toho nenásleduje, že duch lidský, jenž jest ona duše, takto jest vytvořován; odtud vlastní činnost boží, jež jest stvořování, cílí k vlastnímu bytí onoho ducha v prvním okamžiku přirozenosti a 2. sjednocuje toho ducha s tělem a tak přirozeně dříve byl stvořen duch, než jest tento duch duše. Jako dříve netoliko přirozeností, ale i od věčnosti dříve jest slovo boží, než sjednocení Slova podkladného s člověčenstvím, ačkoli Slovo není ono sjednocení. Ale duch lidský jest ona duše, jež byla vdechnuta v tvářnost člověka. Tak tedy jest říci k otázce, že duše rozumová nebyla stvořena před tělem a mimo ně, ale stvořením zároveň v čase sjednocuje se s tělem a jest s ním spolustvořována, třebaže co do přirozenosti jest stvořován onen duch, jenž jest duše, dříve, než jest s tělem sjednocen. A k tomu zní onen výrok: „stvořil Bůh“, t. j. učinil „člověka z prachu země“, t. podle těla „a vdechnul dechnutí života“, t. j. bytující duch dal ducha „v tvářnost jeho“, t. j. v připravené tělo. Hle, text praví, že stvořil člověka z prachu a pak spojně připojuje, že vdechl v tvářnost jeho dechnutí, t. j. ducha, jenž tělo to oživuje, pročež z nutnosti plození lidského

musí tak býti, aby dříve látka člověka byla sloučena a dobře připravena tvary a pak v posledním okamžiku onoho sloučeného připravení byla vlita duše.

DISTINKCE XVIII.

V témže ráji také . . .

1. *Distinkce 18.* o utváření ženy, v níž stojí 1., že Bůh utvářel ženu v ráji ze žebra spícího muže. 2., že nejprve muž byl utvářen, pak žena z muže a ne oba najednou, aby byl jeden počátek pokolení lidského, aby v tom byla zkrušena pýcha ďáblova, který požádal býti jiným počátkem než Bůh, a aby se lidé všichni milovali, poznávající, že jsou od jednoho počátku. 3., že žena tak byla učiněna z boku mužova, aby se ukázalo, že byla stvořena k společenství milování, ne z hlavy, aby nemyslila, že jest paní, ani z nohy, aby ji muž neměl za služku. 4., že žebro bylo vyňato z boku muže spícího a ne bdícího, aby se ukázala moc boží, který otevřel bok spícího, a přece ho ze spánku neprobudil, a aby byla založena svátost Kristova a církve, jež smrtí Krista spícího na kříži byla opravena. 5., že tělo ženy bylo utvářeno ze samotného žebra bez vnějšího přídavku. 6., že žena byla utvářena toliko od Boha, třebaže byla utvářena za přisluhování andělů. 7., že příčiny všech věcí jsou v Bohu od věčnosti, kteréžto příčiny zovou se prvopočátečné, jako moc, moudrost a vůle boží, které nazývají se množné příčinou, pro více účinnů ve stvořeních. Také se zovou prvopočátečnými příčinami některých věcí, ale ne všech, jako příčiny semenné; nazývají se pak prvopočátečnými, byť i ne toliko vlastně proto, že mají před sebou příčinu věčnou, ale proto, že od nich jiné věci pocházejí a protože v prvním stavu věcí jsou od Boha do věcí vsety. Semenné příčiny nazývají se živly, síla věcím vsetá, vytvářející podobné, zásluhy dobré nebo zlé. 8., že o těch věcech, které se dějí podle příčiny semenné, se praví, že se dějí přirozeně, ale ony, jichž příčiny jsou jediné v Bohu, že se dějí mimo přirozenost. A ty míní Augustin ve výkladu na 3. kap. listu k Efezským, které se dějí milostí, jako jest stvořování, ospravedlňování a podobné, nebo které se dějí na označení těch, ne přirozeně, ale záračně, jako žena ze žebra mužova. 9., že církve podává, že duše nebyly učiněny ani spolu ani z plemene, ale že jsou stvořovány v jednom každém těle schopném, aby jeho duše i s tělem byla spojena.

2.: Odtud *verše*:

S žena jest z boku by družkou vždy se cítila býti;
 Že však, když spal Adam, stvořena, v tom jest jinotajnost.
 Muž je počátek všem jediný, což příčina lásky
 Vespolečné být má, nebo tím my Bohu jsme podobni.

Eva je pak stvořena z pouhého žebra, zmnožením však.

Jí anděl nečinil, sloužil však při tvoření jí.

V přírodě příčiny jest nutné lišiti, znamená to,

Ne snad, že stala se, však státi že mohla se Eva.

Rciž, že ni tehdy ni teď duše nikdy není z plemene snad.

3. Běře se v pochybnost, *zda žena jest učiněna ze žebra mužova?* Zdálo by se, že nikoli, neboť ono žebro buď bylo z dokonalosti mužovy, nebo ne. Druhý případ ne, protože pak by Bůh byl je v Adamovi zbytečně stvořil. Důsledek je falešný. Jestliže však bylo z dokonalosti mužovy, tedy odnětím stalo se v muži umenšení a ježto při vzkříšení má každý člověk vstáti se všemi údy, následuje, že Adam vstane s oním žebrem a následovně nevstane Eva. Podobně by se zdálo, že Eva jest toliko část člověka, ježto buď jest učiněna toliko ze žebra a máme předpoklad, nebo ze žebra a přidané látky jiné: pak bude to proti Mistru na tom místě. — Na opak jest text písma v 2. kapitole „Genesis“: „Protož uvedl Hospodin“ atd. Z toho jest patrné, že otázka jest správná. Ale jest pochybné, jak a proč byla žena učiněna ze žebra mužova. O způsobu praví Mistr a Hugo, že zmnožením látky bez přídavku; jiní však praví opak; ale ono zmnožení látky toho žebra nemohlo se státi jinak, leč buď toliko podle kolikosti, nebo podle bytností látky. Jestliže prvním způsobem, pak nutno, aby látka, která dříve byla nad rozměry, přijala větší rozměry, a to jest býti zředovánu a opět tělo ženy bude utvářeno způsobem zředění, což se zdá falešným, neboť pak by tělo ženy bylo řidčí vzduchu a vody. Tedy nutno, aby látka byla zmnožena bytností a tak bude ve formě ženy něco látky, co dříve nebylo ve formě žebra: a toto nemůže býti, leč přidáním látky buď nově stvořené, nebo dříve bytující ve formě jiného těla. Správněji však se praví, že látka přidaná nebyla nově stvořena, neboť praví svatí, že všechny věci látkové byly stvořeny zároveň v látce; a nezdá se ne-náležitým, že přidáním druhého ji stvořil nebo utvářel. Jest totiž jasno, že Eva nebyla dle každé své části učiněna ze žebra; neboť nikoli podle ducha, které Bůh nestvořil ze žebra. Pak k důvodu se praví, že ono žebro bylo tehdy z dokonalosti mužovy, ale ihned určené k tomu, aby více po odnětí nesjednocovalo se s tělem Adamovým; a z toho jest patrné, že každý člověk nevstane z mrtvých se všemi údy, s nimiž byl stvořen, neboť Adam nevstane se žebrem, z něhož utvářena jest Eva, aniž matka Kristova vstane z mrtvých s tou krví, z níž zasloužila si zroditi Pána Ježíše Krista. S jinými lidmi však nemá se to podobně, neboť jednotlivci vstanou s jednotlivými údy v největší jim možné souměrnosti, o čemž později bude řeč. Pak o druhém, t. *proč* žena jest učiněna ze žebra, se praví: 1., že proto, že Bůh to chtěl; 2., jak praví Mistr dle Augustína a Hugona, aby se ukázalo, že byla učiněna k společenství lásky. Odtud jest, že žena přirozeně žádá si boku mužova a naopak bok muže ženy, a není učiněna jako paní, aniž také jako služka, ale jako družka dle 3. kap.

„Genesis“. Neboť muž a žena, vzhledem k úkonu manželskému, rovně jsou vázáni, neboť praví Apoštol v 7. kap. 1. listu ke Korintským: „Žena nemá moci“ atd. Ale řekl bys naproti tomu: žena má býti služkou, jest tedy důkaz neplatný. Hořejší návěst jest patrna ze 3. kap. „Genesis“: „Budeš pod mocí mužovou.“ Tu se praví předně, že to jest pojímati ve smyslu vlády, 2., že žena učiněna jest ze žebra boku, aby se nestala služkou, ale družkou; ale ztratila to přestoupením přikázání; jako člověk učiněn jest, aby panoval všemu, ale protože zhřešil, ztratil všeobecné panství. Dobře tedy po přestoupení řekl Bůh ženě: „Budeš pod mocí mužovou“; dobré bylo jí dáno pokání, aby byla zničena veliká vina ženy a pokrocena nestýdatost. 3. příčina, proč žena učiněna jest ze žebra boku spícího muže, jest tajemství vykoupění církve, jež jest vylitím krve z boku mrtvého Krista prýstící opravena. Toto jest důvod Mistrův. Čtvrtý důvod, že bylo užitečné, aby žena byla vytvořena, podle sv. Tomáše, jak praví písmo, „k nápomoci mužově“ ne k jakémukoliv, ale v plození. A proto ihned po utváření ženy praví se v 2. kap. „Genesis“: „Pročž opustí člověk“ atd.

4. *Zda příčiny semenné jsou v látce?* Zdálo by se, že nikoli; neboť příčina semenná jest síla činná podle Augustina na mnoha místech. Ale taková síla činná nemůže býti v látce, ježto jest pouhá mohutnost; tedy ani příčina semenná nemůže býti v látce. Opak chce Augustin ve mnoha výrocích, a zdá se, že Mistr dává jej na rozum v textu.

Jest poznamenati, že někteří položili, že celá bytnost formy předchází v látce tak, že jest před ní podle byti bytnosti, ale ne podle byti bytu. Jiní, že jest část formy, která silou působitele přirozeného může býti zdokonalena; a formu takto napřed bytující nazvali činným počátkem, nápomocným k tomu, aby forma byla uvedena v látku. Jiní nazývali příčinou semennou pouhou moc látky, jejíž prostřednictvím jest schopna dané formy. Jiní, že příčiny semenné jsou síly činné a trpné, podle nichž neděje se cokoliv z čehokoliv, ale určité z určitého, určitým způsobem a určitými prostředky. Pomineme-li toto všecko, vidíme, že jest říci podle slov Bonaventurových, že příčina semenná jest podstatná všeobecná způsobilost, blízká způsobilosti tělesného semene neb zrna nebo jiného plodivého k formě bytosti oduševnělé neb rostliny, dané podle druhu k naplnění vesmíru. Taková tedy způsobilost podstatná všeobecná jest počátek konání, jímž pohybuje se sám, jak prospívá podle místa a času a hodí se veškerosti věcí, aby od formy semena nebo zrna podle přísah božích a jiných příčin všeobecných k tomu spolupůsobících povstala rostlina neb živočich. A z toho dále jest patrný rozdíl mezi příčinami prvopočátečními a semennými: neboť příčiny prvopočátečné nazývají se silami přirozenými, podle toho, jak bytují v mysli božské, protože ony jsou první počátky věcí, jež mají vytvořeny býti; moc pak daná ve věci, aby pojímaly v sebe cokoliv by Bůh chtěl, nazývá se příčina poslouchající; síla pak, jež jest podstatná způsobilost látky, již účín přirozeně jest

vytvorován, nazývá se příčina semenná. Z toho jest dále patrné, že otázka jest správná a popírá se nižší návěst v důvodu.

5. Ale běře se dále v pochybnost, *zda ty věci, které se dějí mimo příčiny semenné, jsou zázračné.* Jest poznamenati, že podle Filosofova z 1. kn. „Metafysiky“ podivnění jest zpříčinováno ze dvou věcí: 1. z toho, že příčina nějakého účinku jest skryta, 2. z toho, že zdá se něco ve věci býti, čím měla by býti jiná. Proto to nazývá se prostě zázračným, čeho příčina je skrytá tak, že ve věci podle pravdy jest nějaká síla, jíž by účinný měl bytovati jinak. Takovéto pak jsou ty věci, které bezprostředně jsou zpříčinovány od síly boží, v níž se skrývá příčina nejskrýtejší, mající se jinak k účinku, než pořádek příčin přirozených vyžadoval; jako aby slepý opět viděl, nebo aby mrtvý vstal, a takové. A tyto vlastně nazývají se zázraky, jaksi v sebu samých a prostě divné. Dějí se pak takové věci někdy nad přirozenost, t. j. když přirozenost nemůže býti vnesena v podstatu učiněného, jako jest vstání mrtvého a rozdělení moře Rudého; někdy dějí se mimo přirozenost, když přirozenost je s podstatu učiněného, ale přece se dějí mimo působení přirozenosti na rozkaz božský, jako náhlé proměnění vody ve víno a vytvoření mnoha žab; někdy proti přirozenosti, jako když ve věci jest něco jí protivné, co se děje, jako porod Panny bez semene mužova a její otěhotnění, v nichž jest dáván zázračně kon, jenž jest protivný konu té přirozenosti. Z toho jest patrné, že otázka jest správná.

6. *Zdali rozumné duše povstávají z plemene?* Zdálo by se, že ano. Neboť v 46. kap. „Genesis“ se praví, že duše pošly z beder Jakubových. Ale nic nepochází z beder, leč plemeněním, jest tedy otázka správná. Na opak jest sv. Jeroným, ba celá církev a také Filosof v 16. kn. „O živočiších“, říká, že rozum lidský z vnějšku jest. A v knize „O vlastnostech živlů“, kde říká, že duch života jest vrozen z rozkazu božího.

Jest poznamenati, že otázka tážící se, zda duše rozumné povstávají z plemene, má tento smysl: zda duše rozumné povstávají z rozplozování nebo původu z jiného, aby ku př. duše synova měla původ duše otcovy. Neboť plémě ve větě hořejší jest kořen nebo původ nebo potomstvo z jiného vedené. 2. jest poznamenati, že podle sv. Tomáše ve „Spise“ plemenění vyjadřuje dvě, t. původ a oddělení: neboť o ohni zplozeném od ohně nepraví se vlastně, že se plemení, jako ani o dřevě rozděleném na části se nepraví, že se plemení od dřeva. Protož plemenění vlastně se praví o plození oduševnělých, které se děje oddělením semene. Proto nemůže se říci, že něco se plemení od jiného, leč by oddělením semene vycházelo od onoho. A ježto něco dělí se dvojako, t. samo sebou, jako tělo, a po případě, jako forma tělesná vtisknutá látce, avšak duše rozumná není ani tělo ani síla tělesná, což ukazuje její působení, jež jest bez těla a tak nemůže se plemeniti způsobem dělení. A v tom záleží důvod Aristotelův v 16. kn. „O živočiších“: Chce totiž tomu, že kterých počátků působení jsou bez těla, ty počátky neplemení se semenem; podobně také jest patrné, že žádným jiným způsobem nemůže míti duše synova původ z duše

otcovy. Neboť buď by to bylo tak, že by rozum synův vycházel od rozumu otcova prostřednictvím síly plodivé a utvářející, nebo bezprostředně: první jest nemožné, protože účín nemůže přejíti v látkovější nebo v lepší než jeho příčina. Odtud protože síla plodivá jest látková mohutnost, nemůže její činnost směřovati k formě nelátkové; druhé také nemůže býti, ježto jest dvojí působitel podle Avicenny: jeden, jenž má příčinnost vzhledem k celému druhu, jako slunce jest příčina všech věcí zploditelných a tělesných, druhý pak, jenž jest příčina vzhledem k toliko jednomu jedinci, jako oheň jest příčina tohoto ohně. Žádným z obou způsobů nemůže duše jednoho býti příčinou duše druhého. Neboť v příčinách, které mají bytný vztah k celému druhu, jest nutno, aby příčina a zpříčiněné nebyly téhož řádu ani téhož druhu, neboť má přímo příčinnost nad bytnost druhu, jakožto takového. A proto podle toho ne všechny duše rozumné byly by téhož druhu, a podobně také nemůže to býti jiným způsobem, jímž něco v jednom a též druhu jest příčina druhého, neboť to jest nevhodné, leč podle toho, že působitel pohne látku k takové formě. Duše však nepovstává z látky předem bytující, ani z formy, jako složení ani není forma látková, která by mohla býti vyvedena z moci látky, jako jiné formy látkové. — A proto zbývá, že počátek původu duše rozumové jest počátek oddělený, což se připouští obecně od bohoslovců i filosofů. Augustin pak o tom dlouho kolísá, ale potom určuje. A proto plemenění duše potomkovy nemůže se díti od rodiče, leč z jeho těla, nebo z duše, nebo z celé podstaty, nebo z části. Jestliže z celé, tedy buď dáním celé, nebo zadržením celé; platí-li první, pak by s umírajícím potomkem umřel rodič; platí-li druhé, pak by mu nic nedával; jestliže z části, tedy buď bytně, a pak by v rodiči trvala látka bez formy nebo forma bez látky, nebo z části případně, a následovně kolikostně, a tak by duše měla kolikost hmoty a následovně nemohla by přijímati formy bez kolikosti. Z toho vidíme následovati, že žádným způsobem duše rozumová nepovstává z plemene, neboť ani z těla, ani z látky, ani z duše jiné, ani ze semene a následovně jest otázka falešná. K důvodu se praví, že jménem duše jsou označeni lidé žijící podle duše, kteří pošli z beder Jakubových rozplozováním těla, ale ne rozumu.

DISTINKCE. XIX.

Bývá kladeno více otázek . . .

1. *Distinkce 19.* o stavu člověka, jeho darech a obcování, v níž stojí předně, že člověk ve stavu nevinnosti mohl zemřítí a mohl nezemřítí, neboť jeho nesmrtnost byla moc nezemřítí; avšak v stavu přirozenosti padlé má nutnost zemřítí; ale v stavu slávy bude míti nemožnost zemřítí, z milosti však, ne z přirozenosti. 2. stojí tu, že

člověk v stavu nevinnosti byl z přirozenosti smrtelný, ale nesmrtelný se stromu života. 3., že některým se zdá, že měl od přirozenosti jakousi nesmrtelnost, ale jedením se stromu života byl by měl dokonalou. Mistr však podržuje, že měl první nesmrtelnost se stromu života, kloně se k mínění Augustinovu; ale ani tu ani onu část nevynechává.

2. K tomu jsou tyto *verše*:

T tak dříve člověk mohl umřít' i též neumírat;
Padnuv umřítí musí, vstav z mrtvých smrti nepozná.
Jí vyhnouti se moh', kdyby byl s života stromu jedl;
Však kdyby byl nejedl, zajisté vinu hříchu by měl přec.

První verš jest sestaven takto: T, t. j. 19. distinkce ukazuje, že člověk mohl umřítí dříve, t. j. v stavu nevinnosti, tak, t. j. takto (doplň: že) mohl umřítí a mohl neumírat. Jiné verše jsou jasné.

3. Bere se v pochybnost, *zda jest každý člověk nesmrtelný?* Dovojuje se, že nikoli: neboť každý člověk jest smrtelný, tedy není nesmrtelný. Závěrek platí na místě z protikladného rozdílu; a návěst hořejší jest patrna, ježto bytný rozdíl jest kladen za přísudek o svém druhu. Pro pravdu otázky dovojuje se takto: každý člověk jest nesmrtelný podle přednější své částky, t. podle ducha: tedy jest nesmrtelný. Závěrek zdá se platiti: neboť nazývá-li se člověk smrtelným proto, že může zemřítí podle těla, tím spíše má následovati, že z důvodu svého ducha jest nesmrtelný.

Jest poznámenati, že jako jest dvojí smrt, t. přirozenosti a viny, tak jest dvojí smrtelnost, t. z důvodu přirozenosti a z důvodu viny v člověku jsoucí; a ježto smrt přirozenosti jest oddělení duše od těla, smrtelnost přirozenosti jest možnost oddělení duše od těla; a ježto smrt viny jest oddělení života od milosti, nebo Boha od duše, smrtelnost viny jest možnost oddělení života milosti, nebo Boha od duše. Při větě hořejší chci tedy mluvit o smrtelnosti a nesmrtelnosti přirozenosti.

2. jest poznámenati, že člověk jest dvojí přirozenosti, t. duchovní a tělesné, jak řečeno v *distinkci 16*. Se strany přirozenosti tělesné zove se smrtelným a se strany přirozenosti duchovní zove se nesmrtelným; a podle toho smrtelnost a nesmrtelnost jsou v tomtéž člověku, ale ne podle téže přirozenosti.

3. jest poznámenati, že 'nesmrtelné' někdy vylučuje toliko kon umření, a tak člověk ve stavu nevinnosti, kdyby byl vytrval, byl by býval nesmrtelný, t. j. nebyl by zemřel; ale rovně dobře byl by smrtelný co do moci, neboť byl by mohl zemřítí. A pojímáme-li to takto, pak pojmy 'smrtelné' a 'nesmrtelné' nejsou protikladny, jako ani tyto: nesmrtelné podle konu a smrtelné podle moci. — Jiným způsobem vylučuje kon i moc a tak jest totéž, jako býti nemohoucím zemřítí, nebo býti a nemoci zemřítí. A tak

pojmy ‚smrtné‘ a ‚nesmrtné‘ jsou protikladny, neboť není nic, co by mohlo zemřít a nemohlo zemřít. Tedy podle prvního pojetí Mistr a Augustin praví, že člověk v stavu nevinnosti byl smrtelný i nesmrtný, ježto mohl zemřít a mohl nezemřít; neboť co do druhého nesmrtnost jeho byla moci nezemřít. Ale řekl bys: pojmy ‚smrtné‘ a ‚nesmrtné‘ jsou protiklady výlučně nebo protimluvně, tedy nemohou být ověřeny o témž v též čas. Zde se praví, že závěrek o formě neplatí. Neboť o témž Kristu v témž čase kladlo se za přísudek ‚smrtné‘, t. člověk, a ‚nesmrtné‘, t. Bůh; a podobně řeknu to o každém člověku z důvodu ducha a těla. A tedy, aby závěrek platil, bylo by nutno takto položití dolejší návest: ‚smrtné‘ a ‚nesmrtné‘ jsou výlučně protiklady, tedy nemohou být ověřeny o tom-těž v témž okamžiku a podle téhož. A pak se popírá, že by výlučně protikladné pojmy ‚smrtné‘ a ‚nesmrtné‘ kladly se za přísudek o témž člověku v témž okamžiku a podle téhož, s pojímáním ‚nesmrtného‘, jak bylo řečeno v poznámce, dle toho, jak vylučuje toliko kon a ne moc.

Dále jest *p o z n a m e n a t i*, že člověk v stavu nevinnosti byl nesmrtný, co do konu s podmínkou, totiž: kdyby nebyl hřešil; v stavu pádu jest smrtelný z nutnosti podmíněné, totiž ježto zhřešil; tedy jest nutno, aby zemřel; avšak v stavu slávy jest nesmrtný z nutnosti podmíněné, totiž ježto jest utvrzen v milosti; tedy jest nutno, aby nezemřel. A tím způsobem Kristus jest nesmrtný podle člověčenství a proto praví Apoštol v 6. kap. listu k Římanům: „Kristus vstav z mrtvých“ atd.

K otázce tedy může být odpověděno pro lidi hrubší rozlišením v příčině sl. ‚nesmrtný‘ a zúžení jeho na ducha. Neb jako se připouští, že každý člověk jest nesmrtný podle ducha, tak připustilo by se naprostě, že každý člověk jest nesmrtný v onom smyslu; z čehož nenásleduje, že každý člověk jest nesmrtný, co do těla; neboť některý jest smrtelný, ba každý člověk zde na zemi, a některý nesmrtný, t. Kristus. Avšak přece každý člověk jest smrtelný, pojímáme-li smrtelnost za moc umřít podle těla naprostě, ačkoliv nyní Kristus jest nesmrtný, co do konu nabytí.

4. *Zdali však duše lidská nebo duch lidský jest nesmrtný*, o tom není pochyby u lidí katolické víry, ba i podle Filosofo, pohana, jenž v 1. kn. ‚O duši‘ praví: „Rozum zdá se“ atd. a opět: „odděluje se toto od onoho, jako věčné od tělesného“, t. duch od těla. Přece však jest nesnadno ukázati dovodivě, že duch lidský jest nesmrtný a sám sebou od těla oddělitelný, jak bylo řečeno v otázce při *distinkci* 17. Může však takto být přesvědčeno: voliti smrt pro čest boží, zvelebení víry a pro blaho obce jest voliti správně, neboť v tom záleží kon statečnosti dle 3. kn. ‚Ethiky‘. Ale podle Augustina v 3. kn. ‚O svobodném úsudku‘: čeho kdo volí si žádati, když k tomu dojde, jest nutno, aby se stal lepším; ale lepším býti nebude moci tehdy, když vůbec nebude: tedy onen, kdo volí zemřít pro čest boží, smrtí onou stává se lepším: tedy následuje, že onou smrtí co do ducha ne-

přestává býti. Dále: žádná věc přirozeně nežádá si toho, k čemu nemá přirozené schopnosti. Ale duch lidský přirozeně si žádá býti zvěčněnu v životě, netoliko dle druhu, ale podle jedince: tedy z přirozeného pudu poznává svoji věčnost. Ale někteří popírají vyšší návěst, říkajíce, že každý jedinec, i porušitelný, žádá si býti zvěčněnu aspoň s podmínkou, t. kdyby mu věčnost byla možná. Mimo to: každá mohutnost tělesná jest porušována a oslabována od vynikání předmětu; ale duch lidský není porušován ani oslabován, ale spíše jest posilován podle Filosofova v 3. kn. „O duši“, tedy duch lidský není porušitelný. Dále: duše rozumná nebo duch lidský má kon neodvislý od těla, protože rozumí, že věc všeobecně podléhá všeobecnému a svobodně volí a může se obracet k sobě a k svému konu přemýšlením a chtěním; to však nemůže konati mohutnost, nemající konu, leč prostřednictvím ústroje tělesného. Ale mohutnost mající kon neodvislý od těla, neporušuje se s tělem; tedy duše rozumná neporušuje se s tělem a následovně jest nesmrtelná. Dále: Bůh všemohoucí jest nejspravedlivější soudce: tedy nejspravedlivější odmění jak dobré, tak zlé, aby nic nezůstalo neodměněno a nepotrestáno. Ale někteří jak dobří tak zlí v životě přítomném jsou nepostačitelně potrestáni, neboť zlí vedou život rozkoše a dobří život zdržlivosti od zlého: tedy patrně následuje, že je po smrti nejspravedlivěji odmění. A pro tento důvod jest onen základ víry: „Kdo dobré činili“ atd. A co více třeba dovozovati u věrného o nesmrtelnosti duše, leč věřiti slovu Pravdy, jímž se praví v 2. kap. „Knihy moudrosti“: „Bůh stvořil člověka nevyhadiitelného“; a proto Duch Páně mluvě tamtéž proti bezbožným, kteří nevěřili v život budoucí, praví: „O tom přemýšleli a zbloudili“ atd. A tento výrok potvrzuje Spasitel v 10. kap. evangelia sv. Matouše řka: „Nebojte se těch“ atd. „než bojte se toho, kterýž může i duši i tělo zatratiti v pekelném ohni“ a následovně může více než oni zabíječi, totiž duši věčně (a tak nesmrtelnou) trápit. A v 3. kap. evangelia sv. Lukáše se praví: „Plevy páliti bude ohněm neuhasitelným.“ I jest patrné z pravdy víry, že duše rozumná jest nesmrtelná.

DISTINKCE XX.

Potom jest přihlédnouti . . .

1. *Distinkce 20.* o hojné plodnosti prvních rodičů, v níž stojí 1., že kdyby první rodiče nebyli zhřešili, byli by údům pohlavním rozkazovali jako nohám, a nebyli by rozplodovali v zápalu vášně, ani by žena nebyla rodila s bolestí; 2., že v ráji nesouložili, ježto po stvoření ženy brzy dopustili se přestupku a byli vyhnáni z ráje; 3., že by byli bývali beze smrti přeneseni do života věčného, ale zda zároveň nebo posobně, není jisto; 4., že v stavu nevinnosti bylo by bývalo nutno, aby se rodili synové malí pro úzkost mateřského lůna; ale

zdali brzy po narození byli by měli užívání a dokonalost údů, to nemáme výroky určeno; ale výrok Augustinův zdá se souhlasiti a nebylo by neřesti takto užívati údů posobně, ale přirozené zařízení tělesné přirozenosti přijímati k vzrůstu; 5., že ony děti byly by ve smyslu poznání posobně prospívaly, aniž by přece nevědomost jejich byla bývala z hříchu; 6., že jako člověk z dvojí přirozenosti jest složen, tak Bůh dvě dobra mu připravil: jedno věčné, druhé časné; jedno viditelné, druhé neviditelné; jedno tělu, druhé duchu; a časné dal mu dříve, slibuje mu, že věčného dosáhne zásluhami a k jeho zasloužení dal v duši přirozený rozum, jímž by mohla rozeznávati mezi dobrým a zlým, přidav příkázání poslušnosti, aby dané neztratil a slíbeného dosáhl.

2. Odtud verše:

V byli by plodili v styku posvátném beze hříchu;
 Leč tu po pádu jejich styk ten jest z ráje vyloučen.
 V lepší svět byli by přišli bez smrti, leč zda najednou
 Všichni, to nelze udat; rovněž dobu určití nelze.
 I v stavu bezhříšném byli by plodili svoje dítky
 Údů svých užitím; jim věk smyslu byl by přidával;
 Arci neřest styk ten by nebyl, leč přírody úkol.
 Takto tělem je člověk vypraven, by se svými potomky
 Zasloužil si vejít do nebe plně příkazy božské.

3. Běře se v pochybnost, *zda v stavu nevinnosti bylo by plození synů a dcer bývalo skrze spojení tělesné?* Dovozuje se, že nikoli. Neboť vše zploditelné jest porušitelné dle 1. kn. „O nebi“. Ale těla v stavu nevinnosti byla by bývala neporušitelná, jak praví předcházející distinkce, tedy byla by bývala nezploditelná. Dále: první rodiče nebyli vytvořeni zplozením přirozeným, ale mocí božskou; tedy ani jiní (lidé) nebyli by bývali musili jinak býti vytvořeni. Závěrek platí: protože všechny věci, které jsou téhož druhu nejzvláštnějšího, musí míti též způsob původu. A návěst hořejší jest patrna z 3. kap. „Genesis“; následovalo by, že by v konu plození bylo ztraceno panenství a následovně v stavu nevinnosti byla by přirozenost lidská bývala zbavena stavu nejdůstojnějšího. Dále: nebylo by bývalo plození dcer, ježto přirozenost nemající překážky vytváří vždy lepší a ušlechtlejší. Ale tehdy přirozenost nebyla by měla překážky, tedy byla by vytvářela pouze potomstvo mužské, jež jest ušlechtlejšího potomstva ženského. — Na opak jest výrok 1. kap. „Genesis“: „Rostěte a množte se“, jenž byl pověděn v stavu nevinnosti. Ale množení jich nemohlo se díti, leč plozením: tedy ... Také jest to patrné z toho, že Bůh učinil Evu muži ku pomoci; ale nejednodušší pomoc ženina vzhledem k muži jest v plození potomstva: tedy ... Potvrzuje se: muž měl sílu plodivou; ale jasným se zdá, že nemohl v sobě počítati potomstvo, ježto neměl msta, v němž by plod rostl, ani cesty, kudy by vyšel: tedy bylo

mu nutno, aby k tvoření pokolení směřoval se se ženou. Dále: tomu chce Augustin v 14. kn. „O Trojici“, kap. 23., říka: „Kdokoliv praví, že“ atd.

Jest věděti, že byla domněnka Řehoře Nazianského, že všichni lidé v onom stavu byli by bývali bezprostředně od Boha stvořením. Ale toto se nedrží nyní od nikoho. Praví se tedy, že v stavu nevinnosti bylo by bývalo plození pokolení. Neboť v 1. kap. „Genesis“ bylo jim řečeno: „Rosttež a množtež se a naplňte zemi.“ Ale řekl bys: v souloži pohlcuje se rozum: nebylo by tedy bývalo soulože. Praví se, že to jest pravda při člověku konajícím ji ze žádosti; ale tam byla by bývala bez vášně a žádosti z volby pro účel, který Bůh měl v úmyslu. A pro takové plození zdá se býti předně tento důvod: kdekoliv nalézá se plození podobného z podobného podle druhu, tu náleží (plození to) dokonalejším v onom druhu: dle 4. kn. „Metafysiky“ a 2. kn. „O duši“. Ale ježto v druhu lidském jest plození podobného z podobného, tedy toto plození nejvíce náleželo stavu nevinnosti, v němž by člověk byl býval dokonalejší oním plozením. Potvrzuje se, protože pohlaví zdálo by se býti nadarmo rozlišeno, kdyby nebylo k tělesnému směřování a rozplozování. Ale Bůh a přirozenost nic nečiní nadarmo: tedy jest vidno, že v stavu nevinnosti bylo by bývalo plození skrze spojení tělesné.

O stavu nevinnosti sestrojuje se velmi mnoho otázek podmíněčných o minulosti, které jsou více pochybné, než jisté. A proto zdá se užitečným zanechat i jich; neboť který člověk zde na zemi umí beze zjevení a písma ukázati, *zda první rodiče, kdyby nebyli zhřešili, byli by zplodili tolik mužů, co žen?* Nebo: *zda by tolikrát byli zplodili, kolikrát byli by souložili?* Nebo: *zdali by byli plodili toliko muže?* Nebo: *zda by byli mohli choditi ve vzduchu a ve vodě?* *Zdali synové zplození byli by mohli pojímati své matky?* *Zdali by byli chtěli vyjiti z ráje na procházku?* *Zdali by se byli poznávali ve stoje neb v leže?* *Zdali by byli chodili na stranu, nebo byli pojídali přesně tolik, kolik stačí k obživě?* A tak jiné otázky, které pro mne nezdají se mítí žádné jistoty, pročť nechť odpočívají v pokoji.

5. Ale přece k hlavní otázce praví se podle mínění doktorů, že jest správná. Pak k prvnímu, když se dovozují: „vše zploditelné jest porušitelné“ i. se tvrzení to popírá, protože mnoho zploditelného jest věčné, pojímáme-li za zploditelné, co počalo bytovati, jak jest patrné o andělech a duších lidských, ba i o nebi a světě. Jiným způsobem se připouští ono tvrzení a popírá se, že by těla lidská v stavu minulosti byla bývala prostě neporušitelná, ale dobře co do konu, jako Adam v stavu nevinnosti byl nesmrtelný, ježto mohl nezemřít, ale nebyl nesmrtelný tak, že by nebyl mohl zemřít. — K druhému popírá se závěrek. — K třetímu připouští se návěšt dolejší a závěrek, a praví se, že panenství v stavu nevinnosti nebylo by bývalo prvotně zamýšleno. Ale řekl bys: naproti tomu jest Augustin ve 14. kn. „O městě božím“, pravě: „V takové plodnosti“ atd. Praví se, že v souloži byla by potrvála čistota, ne panenství. Ale praví-li se: pak Eva nebyla by

bývala porušena, odpovídá se, že porušení, dle toho, jak vyjadřuje násilí a bolest, rozkoš a ohavnost, tak by nebylo bývalo v prvním stavu, ale závory panenství byly by bývaly bez bolesti otevřeny při souloži. A vzhledem k tomuto, rozumí se výroku Augustinovu, „že by bez porušení neporušenosti bylo vléváno“ atd., poněvadž by nebyla při tom bývala bolest a násilí. — K čtvrtému se praví, že přirozenosti jest pro zachování druhu lépe vytvořiti muže i ženu, než toliko jednoho z nich; a tedy přirozenost nemající překážky v stavu nevinnosti buď byla by vytvořovala dvojčata nebo posobně dříve by vytvořila muže a pak ženu. A kdož ví, kolik by byla vytvořovala žena v stavu nevinnosti jedním porodem. Snad deset nebo osm nebo snad tolik, kolik by v ten čas byla chtěla vytvořiti.

DISTINKCE XXI.

Vida tedy ďábel . .

1. *Distinkce 21.*, která jest 2. část knihy 2., v níž Mistr uvažuje o hříchu prvního člověka, dle toho, jak formálně nakazil tohoto prvního člověka. Tato obsahuje úhrnně předně, že ďábel vida, že člověk pokorou poslušnosti může vystoupiti tam, odkud on sám pýchou sklesl, záviděl a ženu méně silnou rozumem pokoušel. 2., že ďábel který nemohl násilím ženě škoditi, obrátil se ke lsti, a, aby rychle nebyl poznán, ne ve vlastní způsobě, ale ve způsobě hada k ní přišel. 3., že had ani slovům nerozuměl, ani se nestal rozumným; přec však se zove „nejchytřejší“ pro zchytralost ďáblovu, který skrze něho mluvil a pokoušel. 4., že žena nehrozila se hada, protože znala, že byl stvořen, a tak myslila, že přijal od Boha úkol mluvit. 5., že v pokušení to, co Bůh tvrdil, žena vzala v pochybnost, ďábel popřel; tedy ta, jež pochybovala, od tvrdícího ustoupila a popírajícímu se přiblížila. 6. zlo, jehož se žena bála, ďábel popřením zamítl, dvojí odměnu slíbil, t. podobnost k Bohu a vědění dobrého i zlého. 7., že třemi hříchy ženu pokoušel, t. obžerstvím v přemlouvání k jídlu, lakomstvím v slibování vědění, marnou slávou v slibování Božství.

Odtud *verše*:

Hřích Adamův je trojí: obžerství, sláva a žádost:
Když jed' přes zákaz — obžerství; sláva — roveň když
Chtěl Bohu být; žádost — když všecko znáti si žádal.

8., že obžerství je nemírná dychtivost pokrmu, marná sláva láska k vlastnímu vynikání, lakomství, nemírná žádostivost jmění. 9., že pokušení jest dvojí, t. vnější, jímž se nám zlé k smyslu vně našeptává, vnitřní, jímž se nám zlé uvnitř našeptává. Toto děje se někdy od nepřítelů, někdy od těla. 10., že pokušení, které děje se od těla, neděje

se bez hříchu; což takto rozumí: t. j. nedálo by se, kdyby člověk nebyl zhřešil, neboť každé pokušení těla v stavu pádu předcházelo hříchu. 11., že člověk první tíže zhřešil, ježto padl puzen pouze vnějším pokušením. A ježto skrze jiného padl, skrze jiného pozdvižen jest: ďáblu však, ježto padl skrze sebe sama, nemělo býti pomůženo, ani sám sebou (pomoci si) nemohl: tedy hřích ďáblův byl nevyléčitelný a člověkův vyléčitelný. 12., že přirozenost andělská nebyla vykoupěna, protože nepadla celá; lidská však z části byla vykoupěna, aby celá úplně nezahynula, ježto celá zahynula. 13. stojí tu, že přikázání přišlo k Evě skrze Adama. Naposled stojí tu, že Bůh učinil Adama a Evu, aby mohli mluvit a mluvicímu rozuměti.

2. K tomuto všemu jsou tyto *verše*:

X Satanáše bolí to, pokouší však ženu pouze
V způsobě ne vlastní, by nebyl podvod viditelný:
V pěkné však nikoliv, neb Bůh jemu dal hada pouze,
V němž promluví, se ptá, a popírá, dvě poradí jí.
Dvě tě pokoušeti můž: vně nepřítel, vnitř tvoje žádost.
Tíž se Adam prohřešil, neb žádostí nepokoušen;
Jak ho jeden svrhl v hloub, tak povznáš ho druhý zas.
Leč Satanáše, že sám kles' více nepovznese žádný.
Věť to, že skrz Adama vše přikázání přišlo k Evě.

3. Běře se v pochybnost, *zda všeliký hřích člověkův pochází ze závesti ďáblovy*. Zdálo by se, že ano, dle slov „Knihy moudrostí“ v kap. 2.: „Závesti ďáblovou vstoupila smrt na okrsek zemský,“ t. j. skrze závist ďáblovu vstoupila smrt duše na okrsek zemský, jest tedy otázka správná. Závěrek platí proto, že závist je počátek prvního hříchu člověka a následovně všech hříchů. — Na opak takto: Všeliký hřích člověka jest z pýchy ďáblovy, tedy ne ze závesti. Závěrek platí, ježto týchž konů nemohou býti dvě příčiny sobě rovné a návest hořejší jest patrna ze slov „Ekklesiastika“ v 10. kap.: „Počátek všeho hříchu jest pýcha.“

Zde jest *poznámenatí*, podle Bonaventury ve „Spise“, kv. 1., že mysl ďáblava těmito dvěma hříchy, t. pýchou a závestí, jest posedlá. Neboť pýchou klesnuv ze štěstí chce každého člověka si podmaniti a závestí zabrániti mu stav štěstí; a pýcha jest jako pohnutka první a závist jako pohnutka poslední.

2. jest *poznámenatí* podle Tomáše v části 1., kv. 14., článku 3., že něco může býti příčinou něčeho dvojako: jedním způsobem přímo, jiným způsobem nepřímo. Nepřímo totiž, jako když nějaký působitel zpříčiňuje nějakou schopnost k nějakému účinu příležitostně, jako štípač dříví jest příležitostná příčina jeho spálení: a tím způsobem ďábel jest svou závestí příčina všech našich hříchů, neboť on pobídl k hřešení prvního člověka, z jehož hříchu následovala v celém lidském pokolení mimo Krista (a dle některých mimo jeho

matku, slavnou Pannu) jakási sklonnost k hřešení. Přímo však se nazývá příčinou druhého něco, co působí z úmyslu k tomu nebo onomu, a tím způsobem ďábel není příčinou hříchu jakéhokoliv; neboť ne každý hřích jest páčán za úmyslného pobádání ďáblova, ale některý jest páčán ze svobody úsudku a porušenosti těla, neboť Origenes praví: „I kdyby ďábla nebylo“ atd. Z těchto výroků jest patrné, že jest otázka správná. K důvodu popírá se závěrek: a když se dokazuje: „ježto těchže konů nemohou býti dvě příčiny spolu rovné“, připouští se, a popírá se, že ďáblova pýcha a závist jsou příčiny spolu rovné každého hříchu člověka, jelikož závist jest bezprostřednější příčina, a není sama sebou přímá příčina každého hříchu člověka, jak bylo již objasněno. A z pýchy ďáblovy povstala jeho závist.

4. *Zdali všeliké pokušení jest zlé?* Zdálo by se, že ano. Neboť prosíme dle 6. kap. evangelia sv. Matouše: „A neuvoď nás v pokušení“; zde se popírá všeobecně pokušení. — Na opak takto: pokušení boží, které pokoušelo Abrahama, není zlé: tedy jest otázka falešná.

Jest poznámati, že k plnému pokušení vyžaduje se tři: t. pokoušejícího, pokoušeného a věci, o níž děje se pokušení. A ode všech těchto pokušení přijímá často jméno tak, že stává se činným, jakožto ďábla pokoušejícího, trpným, jakožto člověka pokoušeného, a předmětným, nebo příležitostným, jako krásná žena, bohatství a podobné. — 2. jest poznámati, že pokušení podle Duranda jest pohyb nebo kon zrozený, aby naklonil k něčemu zlému. Takové pak hnutí děje se hlavně od ďábla a od těla v tom člověku. Pojímáme-li však pokušení dle toho, jak jest zkoumání zkušenosti rozumné přirozenosti, aby vešlo ve známost dříve nepoznané, pak se děje pokušení to jenom od přirozenosti rozumné; a tak tělo, jak jest část člověka, svět, bohatství, žena, nespolutvůřící zúmyslně k pokušení, nepokoušejí, ale jsou nástroje pokušení.

Dále jest věděti, že pokušení rozumné přirozenosti vyžaduje tři věci: 1., aby jím bylo pojato poznání nějaké pochybnosti, 2., aby toto bylo zamýšleno od onoho, jenž pokouší, 3., aby sám ten, jenž pokouší, chtěl pojati poznání nějaké věci. A dle toho nalézá se pokušení v lidech dle toho, jak člověka pokouší pro přijetí poznání jiného vědění, nebo něčeho, co v něm jest. Někdy však praví se pokušení, když se zachová dvě z těchto, t. ozřejmění neznámého a úmysl pokoušejícího; a tímto způsobem praví se o Bohu, že pokouší, jak jest patrné na pokušení Abrahamově o obětování syna ve 22. kap. „Genesis“, kterýmž pokušením Bůh zamýšlel ozřejmiti, jaký byl Abraham v poslušnosti a ve víře. Tím způsobem také pokoušel toho Joba (téhož kap. 1.) a Tobíáše (téhož kap. 12.); o tom pokušení také se praví v „Deuteronomi“, kap. 13.: „Pokoušel vás“ atd. Tu praví sv. Augustin: „V onom výroku“ atd. A takové pokušení jest chvalitebné, jímž kdo pokouší, aby způsobil zisk, jako Bůh, který v každém svém pokušení činí užitek, jak se praví ve 4. kap. 1. listu ke Korintským. Někdy jest pokušení, ve kterém jest toliko ozřejmění poku-

šeného; a tak pokouší tělo, svět a každý útok na sílu, neboť každým útokem na sílu ozřejmuje se statečnost nebo slabost myslí, jako se ozřejmuje síla nebo slabost vojína v bitvě. Avšak takový útok na sílu jest buď z vnitřku z porušení těla, a tak jest to pokušení od těla, nebo od počátku vnějšího — a toto dvojako, neboť ono vnější útočí buď toliko ve způsobě předmětu, jako jest pokušení od světa a věcí, kteréž srdce lidská zlákovájí k hřešení, nebo 2. ve způsobě působitele, jenž táhne k hřešení přemlouváním, strašením nebo lichocením; a tak jest pokušení od nepřítele, t. ďábla nebo člověka.

Přece však j e s t v ě d ě t i, že se stává, že pokušení neb hřích jest od nepřítele nebo od těla dvojako. Buď jako od pohnutky vzdálené: tak všeliký hřích jest od nepřítele a od těla, t. j. od pokušení myslí, které má původ od nepřítele a od těla; neboť z ponoukání ďáblova stalo se porušení těla u prvních rodičů, jehož prostřednictvím děje se porušení myslí u potomků. Nebo 2. jako od pohnutky nejbližší: tak všeliký hřích nebo pokušení k zlému jest zároveň od nepřítele i od těla. Neboť někdy se spojují; jako když ďábel užívá těla, jako nástroje, rozplaměňuje je; někdy však se rozdělují, jako Pána Krista pokoušel ďábel, ale tělo jeho ne, protože neměl zlé žádostivosti.

Mimo to j e s t v ě d ě t i podle druhé poznámky, že když pokušení jest zkoumání zkušenosti přirozenosti rozumné, aby vešlo ve známost dříve nepoznané, jest nutno, aby byli tři pokoušitelé: Bůh, člověk a ďábel. Bůh pokoušející, aby zřejmě vychoval a způsobil zisk, pročez jeho účinného pokušení jest si přát, ježto jest dobré a pokoušenému vychází v prospěch. Člověk někdy pokouší pro nepoznanou pravdu, aby poznal, a tak běře se to vlastně proto, že pokoušeti vlastně jest podnikati pokus o někom, aby se něco vědělo o něm; a přestává-li při tomto účelu, jest to pokušení lidské, jímž učitel zkouší žáka. 3. způsobem děje se pokušení od člověka a od ďábla pro chytré svedení pokoušeného co do neřestí; a takto pokoušeti jest chytře chápati se zkušenosti některého člověka s úmyslem oklamati; a toto pokušení jest vinné, a nemůže příslušet Bohu podle slov I. kap. listu sv. Jakuba: „Nikdo, když jest pokoušen“ atd.. tu di ‚Výklad‘: „neboť žádným způsobem“ atd. I jest patno, že jinak pokouší Bůh, totiž aby pokoušenému prospěl, jinak člověk, totiž aby věděl, a jinak ďábel, totiž aby sváděl.

Odtud *verš*:

Trojmo pokoušen jsi: svedením, věděním, zkušením též.

Dále j e s t v ě d ě t i, že v pokušení ďábelském jest něco jiného býti prostě pokoušenu, něco jiného býti pokušením lehtánu, něco jiného býti pokušením ořesenu, něco jiného býti v pokušení uvedenu. Prostě jest pokoušen, kdo statečně se pokoušiteli postaví na odpor, aby od dobra ctnosti nebyl odchýlen. A tak byl pokoušen Ježíš ve 4. kap. evangelia sv. Matouše; Josef paní svou k smilstvu, ‚Genesis‘, kap. 39.; Zuzanna od starých kněží, Daniel, kap. 13. Pokušením jest lehtán,

kdo v případě pokušení pocituje maličkou rozkoš za odporu vůle. Pokušením jest otráven nebo třesen, kdo se viklá, chce-li, či nechce-li s pokušením souhlasiti, jako se děje na váze, kde prudkým popudem děje se pohyb proti smyslu rovného poměru, pokud rovný poměr nepřekoná onen pohyb; tak, pokud smysl přiměřený dobru nevzpamatuje se od pohybu protivy (dobra). V pokušení jest uváděn, když rozum jest překonán a duch souhlasí s hříchem. A podle výkladu sv. Augustina na slova 6. kap. evangelia sv. Matouše: „A neuvod nás v pokušení“, jest někdo uváděn v pokušení dvojako: jedním způsobem, když jest uveden v hřích smrtelný, kteréžto uvedení přechází pokoušenému a církvi v dobré podle slov 8. kap. listu k Římanům: „Víme, že“ atd.; tak byl uveden Petr, když Pána třikrát zapřel. Jiným způsobem někdo jest uveden v hřích konečné nekajivosti, kteréžto uvedení musí pokoušenému nutně přejíti ve věčně zatracení, kterýmžto způsobem Iškariotský byl uveden Satanem v pokušení. Ale na prosbu Spasitelovu za Petra, aby víra jeho nebyla slabá, Petr nebyl druhým způsobem uveden od Satana v pokušení, aby jednou obrácen posiloval své bratry.

I jest věděti, že Bůh neuvádí v pokušení účinně, ačkoliv spravedlivě dopouští, aby vinník byl uveden v pokušení, ježto jest spravedливо, aby tomu, kdo zamítne milost a pomoc boží, aby mu Bůh odňal za trest hříchu milost a pomoc; ale když mu takto odejme milost a pomoc, spravedlivě opouští ho se svým přispěním, a tak dopouští, aby byl uveden v pokušení. Ale řekl by někdo: „Neuvádí-li Bůh v pokušení, tedy marně se modlíme, říkáce podle jeho naučení: A neuvod nás v pokušení“. Zde se praví popřením závěrku. Neboť se modlíme, aby nedopouštěl, abychom byli uvedeni v pokušení, což jest vlastní pouze Bohu; proto však neuvádí Bůh v pokušení, neboť není původcem zlého; to kdyby činil, t. uváděl člověka v pokušení až včetně k stupni k hříchu, byl by původcem zlého a pokušelem zlých. I jest patrné, že veškeré vinné pokušení jest původně od samého hříšníka a ne od Boha. Neboť všeliké vinné pokušení jest původně nezřízená žádostivost hříšníka. To jest patrné, neboť všeliké vinné pokušení jest hnutí nebo kon zrozený nakloniti k nedovolenému, jak bylo řečeno v poznámce. 2. Ale všeliký takový kon nebo hnutí, ježto jest neřestné, jest od nezřízené žádostivosti hříšníka, jež jest kořen každého hříchu podle Augustina ve 14. kn. „O Trojici“. A to měl na mysli sv. Jakub, právě v 1. kap. svého listu: „Jeden každý pokoušín bývá od svých vlastních žádostí jsa zachvacován a oklamáván“; zachvacován, t. od dobra nezměnitelného dobrem časným k hříchu, a oklamáván, t. j. chytán v osidla k službě hříchu za trest hříchu, neboť „každý, kdo činí hřích, služebník jest hříchu“ (Jan, kap. 8.). Z tohoto všeho se shrnuje, že pokušení jest čtvero: první podvodu, jež jest od Satana a od špatného člověka, o kterémž (pokušení) se jedná v této distinkci a o kterém řekl Petr Ananiáši v 5. kap. „Skutků apoštolských“: „Proč pokušeš Satanáš srdce tvé?“ 2. žádostivosti, dle 1. kap. „Genesis“: kuba, jak svrchu uvedeno; 3. zkoušky, o němž ve 22. kap. „Genesis“:

„Pokoušel Bůh Abrahama“ atd. 4. nedověry, o němž v 10. kap. 1. listu ke Korintským: „Střežte se pokoušeti Boha, jako někteří.“ Pak k otázce se odpovídá, že jest falešná: neboť 1. trpí námitku o pokušení božím, 2. o trápení spravedlivých, která se nazývají pokušeními, kteráž mají býti spravedlivým radostí, podle slov 1. kap. listu sv. Jakuba: „Za největší radost to mějte“ atd. K důvodu se praví, že jest toliko roztržení dle pokušení vinného, jemuž žádáme si skrze Pána se vyhnouti.

DISTINKCE XXII.

Zde zdá se . . .

1. *Distinkce 22.*, ukazující postup prvního rodiče v hříchu se strany pokoušeného člověka. A obsahuje 1., že první hřích prvních rodičů bylo jakési povýšení v mysli, které ponoukáním ďáblovým vzniklo v mysli ženy, neboť hřích skutku a trest hříchu následoval. 2., že jako přikázání boží přišlo skrze muže k ženě, tak pokušení ďáblové přišlo skrze ženu k muži. 3., že ďábel nemluvil v ženě, jako v hadu, ale jeho přemlouvání jaksí pudem napomáhalo uvnitř tomu, co skrze hada dělo se vně. 4., že v muži bylo jakési povýšení mysli, t. žádost okusiti, když viděl, že žena po snědení jablka nebyla mrtva. 5., že žena více hřešila, než muž, ježto chtěla uchvátiti rovnost s Božstvím, a věřila, pozdvižena jsouc přílišnou opovázlivostí, že tomu tak bude; Adam však tomu nevěřil, ale pokládal to za hřích všední, a přemýšlel o pokání a o božím milosrdenství, přec však pojedl, nechtěje ženu zarmoutiti. 6. stojí tu, že se trojako hřeší, t. z nevědomosti, ze slabosti a úmyslně; a tíže se hřeší úmyslně než ze slabosti; a ze slabosti než z nevědomosti. 7., že jest trojí nevědomost, t. těch, kteří věděti nechtí, ač mohou, kteráž jest hřích a neomlouvá, a těch, kteří věděti chtějí, ale nemohou, kteráž omlouvá a není hřích, ale trest za hřích; a těch, kteří prostě nevědí, neodmítajíce aniž před se berouce věděti, která nikoho plně neomlouvá, ale snad tak, aby byl méně potrestán. 8. stojí tu, že zlá vůle prvních rodičů posla z přemlouvání ďáblové a svobodného úsudku člověka; ale jí nepředcházela jiná zlá vůle člověková.

2. Odtud *verše*:

Y k Adamu však zas skrze Evu zkouška ta přišla.
 Ďáblové již ne rada, předcházel hříchu tu čin však,
 Pýcha to Evina, jež ho pokoušela — měl ji zamítnout';
 Dříve ni stejně Adam jako Eva nebyl zde ošálen:
 Znal slova ďáblové, že jsou veskrz všecka falešná;
 Přec však ošálen jest, za všední hřích máje těžký.
 Výmluvy hříchu kladou, oba pyšní stejně, žena však
 Více hřeší, poněvadž Bohu státi se rovna si žádá;

Muž však chce stejné jako Eva; a ta, stvořena jsouc
Jen z něho, ví příkaz, zná též vinu, již se dopouští.

3. Bere se v pochybnost, *zda hřích prvního člověka byla pýcha*. Zdálo by se, že ano, neboť v 10. kap. „Ježíše Siracha“ se praví: „Počátek všeho hřichu pýcha.“ Dále: jako první blahoslavenství položené od Krista jest chudoba duše, t. j. pokora (Matouš, kap. 5.), tak na-proti tomu první zloba jest pýcha. Dále v 7. kap. „Ježíše Siracha“ se praví: „Od ženy počátek hřichu.“ — Na opak takto: první hřích ženin byla neposlušnost: neboť to dává se na rozum v 3. kap. „Genesis“, když se jí praví: „Kdož oznámil tobě“ atd. A toto potvrzuje Apoštol, řka v 5. kap. listu k Římanům: „Nebo jakož skrze neposlušenství jednoho člověka“ atd. A k tomu jest i Augustin v knize „O pravé nábožnosti“, pravě: „Adam pro přestoupení a neposlušnost“ atd. — tedy první hřích člověka byla neposlušnost a ne pýcha.

Jest poznamenati, že někteří praví, že první hřích člověka byla neposlušnost z důvodů již uvedených, zvláště ze slov Apoštola, který často jmenuje jako hřích prvního člověka neposlušnost, a ne pýchu; jiní praví, že první hřích člověka jest pýcha. K tomu jest věděti, že se stává, že v jednom hřichu nalézáme mnoho různotvárností; ale ta jest přednější, která z přední pohnutky jest zanechávána: neboť mravní kony dle účelu jsou posuzovány, jak se praví v 5. kn. „Ethiky“. Neboť smilní-li někdo, aby nabyl zisku, spíše jest jej nazvati lakomcem, než smilníkem. V hřichu prvního člověka tedy bylo mnoho různotvárností, ale všechny byly k dosažení vynikání, po němž bažil, a k němuž mu ďábel radil a sliboval; a proto z důvodu účelného úmyslu první hřích byla pýcha, z níž posla neposlušnost. Neboť bažíc po vynikání, překročila žena příkázání. A tak ještě nyní jest nemožno, aby některý člověk zhrěšil smrtelně, leč pyšně pohrdaje příkázáním božím. Pýcha tedy dříve původně předchází neposlušnost, ale obě jsou zároveň v čase. K tomu jest věděti, že neposlušnost jest někdy zvláštní hřích, jako když někdo hřeší z pohrdání příkázáním; někdy jest všeobecný stav následující každý hřích smrtelný; a k tomu zní slova Apoštolova v 5. kap. listu k Římanům: „Neboť skrze neposlušenství“ atd., pročez tam byla neposlušnost, jak jest všeobecný stav, následující hřích. Dobře tedy praví Bonaventura ve „Spise“, kn. 1., že hřích ženy počal v pýše, pokračování měl v lakomství a dovršení v obžerství. Neboť 1. ďábel slíbil jí vynikání důstojnosti, když řekl: „Budete jako bohové“, 2. nadbytek vědění, když řekl: „vědouce dobré i zlé“, konečně předstíral okoušení lahodnosti, když ukázal strom krásný a k požití lahodný. A tak jest patrné, že byla nezřízena, vzhledem k trojí mohutnosti: vzhledem k hněvné, když požádala býti jako bohové, vzhledem k rozumné, když chtěla znáti skryté, vzhledem k žádostné, když chtěla okoušeti lahodné. Z toho všeho jest patrné, že první hřích člověka byla pýcha. K 1. důvodu popírá se dolejší návest a popírá se, že z textu kn. „Genesis“ se rozumí, že neposlušnost jest první hřích; ba dává se na rozum pýcha, neboť žádajíc si vynikání

nejprve stala se neposlušnou; jako když žádostivý zisku bujně si vede, dříve jest lakomec, než smilník; neboť ono jest první v touze a toto následné v účinu. K důvodům následujícím jest patrnó z dvojího pojmání neposlušnosti, kterou často jmenuje Apoštol, aby lidé příkázání božích poslouchali, neboť Apoštol věděl, že by nyní již lidé pro vlastní vynikání netoužili tak po něčem od Boha zapověděném.

4. *Zdali hřích prvních rodičů byl z nevědomosti?* Zdálo by se, že ano. Neboť každý zlý jest nevědomý (3. kn. „Ethiky“), t. j. každý, kdo jest zlý, ten jest zlý z nevědomosti; tedy i první rodiče. — Na opak takto: Zhřešili-li z nevědomosti, tedy lze je omluviti, neboť nevědomost omlouvá hřích. Podobně: zhřešili-li z nevědomosti, tedy ona nevědomost byla vina nebo trest; byla-li vina, pak byla v nich vina před první vinou; byla-li trest, tedy trest předcházet vinu.

Jest poznati, že předně nevědomost jest trojí: jedna jest prostého záporu, jež jest prostá nevědomost; a tato jest i u andělů. Druhá jest odloučení, jež jest odloučení těch věcí, které mají býti věděny. 3. schopnosti, jež jest domněnka protivná pravdě. Dále jest trojí nevědomost, t. úmyslná, tučná a líná. Úmyslná nevědomost jest ta, kterou má někdo pro lstivou touhu, jako chce-li někdo raději neznati, než věděti, co znáti má, aby měl výmluvu hříchu; a takový jest vždy velmi obvinitelný pro nedokonalost nespravedlivé vůle, o níž v žalmu: „Slova úst jeho“ atd. — Nevědomost tučná neb líná, což jest totéž, nazývá se nevědomost, v níž někdo upadá, když by mohl věděti, co má, ale chtěl by to věděti bez práce; a nazývá se tučná, protože tuční, t. j. tlustí jsou liknaví k věděni. A proto praví Jeroným v listě: „Tučný břich“ atd. Nazývá se také líná, t. j. nakloněná, ježto nedbalí mají se jaksí jako naklonění, kteří nemohou se pozvednouti vzhůru — a nazývá se tato nevědomost jiným jménem nevědomost z nedbalosti. Dále jest nevědomost úplně nepřekonatelná, nedobrovolná, jež pochází z vady přirozenosti nebo z nedostatku rozeznávání; ta jest vůbec omluvitelná, jakožto taková, ježto jest vůbec nedobrovolná. Jiná jest nevědomost překonatelná a nedobrovolná, pocházející z nedbání o věděni nebo lenosti v učení se nebo z ostýchavosti pátrání, třebaže je nedobrovolná, pokud by kdo chtěl věděti, co poznati má, ale bez práce; a jest neomluvitelná, pokud jest překonatelná účinným vynaložením povinné pile, jak praví Bernard. Nevědomost vyvolení jest ona, která pochází z líné zloby, když t. darmo a z nenávisti zlořečí věděni a povinnému učení, jako se praví o Židech skrze proroka: „Oni však nemoudří“ atd. A tato nevědomost jest nejvíce obvinitelná, ježto pochází přímo z mateřské zloby a prudké závisti. Jest také nevědomost zmatená, která pochází z neuvážené zloby, když totiž vzhledem k osobě, jíž se ubližuje, se neví, co se čini; přece však, kdyby se osoba, k níž ublížení směřuje, znala, tím raději by se to činilo. Jako zabije-li někdo nevědomky přítele, myslí, že zabíjí nepřitele: jako Židé zabili největšího přítele, myslíce, že to byl nepřítel, Pána Ježíše Krista. A taková jest neomluvitelná, která, ač jest nedobrovolná, co do úmyslu, přece ne co do konu. Jiná jest

nevědomost bludná, již někdo dobrovolně ustupuje od cesty pravdy a v jámu bludu dobrovolně se vrhá, jako činí kacíř po zásluze zaslepený. Ještě jest nevědomost, která se nazývá nerozvážená; a ta jest, když někdo nezná okolnost činu, již věděti jest vázán, a z toho děje se něco zlého, ale nedobrovolně, pro nedostatek opatření povinné bedlivosti, jako když někdo upadne v opojení, nebo hodí nerozvážně kámen neb šíp, jímž snad jiného zabije nebo raní. A — aby rozdělení bylo kratší: Všelická nevědomost jest buď práva nebo skutku. Jestliže skutku, to může býti dvojako: buď s vynaložením povinné bedlivosti, a to omlouvá úplně, nebo bez vynaložení povinné bedlivosti, a tak neomlouvá úplně, ačkoli mohla by omlouvatí částečně. Jest-li nevědomost práva, jest buď překonatelná: ať je dobrovolná nebo nedobrovolná, neomlouvá se; nebo jest nepřekonatelná: jest vůbec omluvitelná, jako ta, jež žádným způsobem není dobrovolná, ani žádným způsobem nezáleží v naší moci; taková jest nevědomost dětí a bláznů, kteří vůbec nemají užívání rozumu, a těch, kteří nevyhnutelně nemají vědění a naučení. I jest věděti, že nevědomost jest nedostatek vědění věcí, jež dlužno poznati. Odtud jest nevědomost věci nebo příkázání, které kdo věděti jest vázán, a tato nazývá se podle Filosofova v „Ethice“ nevědomost všeobecná; a podle církevních právníků nazývá se nevědomostí práva, a různí se dvojako, neboť jeden jest vázán věděti některé věci, jež věděti není vázán druhý; jedna nevědomost tedy jest toho, co někdo není vázán věděti; a to jest nevědomost částečných okolností při skutku, kteroužto Filosof zove nevědomostí částečnou, právník však nazývá ji nevědomostí činu. Ale všeliká taková nevědomost pochází z přirozenosti, nebo z nedbalosti, nebo z vady přirozenosti.

Jest poznamenati také podle Bonaventury, že se praví dvojako, že hřích jest z nevědomosti: obecně a vlastně; vlastně dle toho, jak se rozlišuje hřích z nevědomosti proti hříchu ze slabosti a proti hříchu z jisté zloby. A tímto způsobem nevědomost vyjadřuje odloučení vědění, které nepřislúší člověku od přirozenosti, ale zásluhou první viny bylo staženo. A tímto způsobem nemůže se hřích prvních rodičů nazvati hříchem z nevědomosti, a není obsažen pod oním rozdělením: „Všeliký hřích jest buď z nevědomosti, nebo ze slabosti, nebo z jisté zloby.“ Neboť hřích prvních rodičů nebyl z nevědomosti vlastně řečené, jak pověděno, ani nebyl ze zloby, neboť pak byl by to hřích proti Duchu Svatému a tak neodpustitelný, jako hřích ďáblův; ani ze slabosti, neboť neměli žádnou sklonnost k hřešení. Neboť ono rozdělení hříchu jest podle stavu padlé přirozenosti. 2. způsobem praví se obecně, že hřích se děje z nevědomosti o hříchu, který se páše za existence nějakého nevědění při hříchu, z důvodu čehož neuvažuje ani tíži viny, ani tíži trestu; a pojmáme-li tímto způsobem nevědomost za pouhé nevědění, pak byla v prvních rodičích nevědomost, totiž nevědění mnoha věcí, neboť kdyby tomu tak nebylo, pak byli by věděli vše jako Bůh; ba takto nejen člověk, ale i svatý

anděl mnohé nezná — a taková nevědomost není ani vina ani trest, ježto vztahuje se k tomu, co nemusí věděti.

Z již řečeného jest patrné, že hřích prvních rodičů byl z nevědomosti, ale ne vinné. 2. jest patrné, že nekaždá nevědomost jest hřích. 3. jest patrné, že první rodiče zhřešili z jakési nedověry, kterou Augustin nazývá nevěrou, ika v 17. kap., 14. kn. „O městě božím“: „Veliká nevěra byla“ atd. 4. jest patrné, která nevědomost omlouvala by z hříchu. — Pak k důvodu na opak: popírá se první závěrek; podobně popírá se druhý závěrek; neboť ona nevědomost, jež jest nevědění nebo nevědomost prostého záporu, nebyla z viny, ani nebyla trest, jakož ani není u andělů dobrých.

DISTINKCE XXIII.

Mimo to bývá kladena otázka . . .

1. *Dinstinkce 23.*, pojednávající o hříchu prvních rodičů, pokud se stal z dopuštění božího. A obsahuje 1., že slavnější jest nesouhlasiti s přemlouvajícím, než nemoci býti pokoušenu; a proto dopustil Bůh, aby člověk byl pokoušen, třebaže napřed věděl, že bude oklamán. 2., že Bůh proto stvořil ty, o nichž napřed věděl, že budou zlí, protože napřed viděl, co dobrého učiní ze zlých. 3., že člověk sám od sebe měl vůli zlou, od Boha však přirozenost dobrou a spravedlivý trest. 4., že Bůh učinil dvě přirozenosti: jednu, jež by žádným způsobem nechtěla hřešiti, jako andělskou, druhou, jež by mohla hřešiti, jako lidskou; a to bylo lepší, než kdyby byl učinil toliko jednu. 5., že třebaže Bůh mohl jich vůli obrátiti k dobrému, přece nechtěl; ale proč nechtěl, zná on sám. 6., že první člověk brzy, jakmile byl stvořen, byl od Boha obdařen trojím vědomím; totiž vědomím věci stvořených pro sebe, sebe a stvořitele. 7., že první člověk měl znalost sebe, t. čím je povinen vyššímu, čím sobě rovnému a čím nižšímu; a rozuměl, jaký jest učiněn, jak se má chovati a co činiti a čeho se stříci. 8., že první člověk napřed věděl, co bylo mu činiti, ale pádu svého napřed nevěděl.

2. O tom jsou tyto verše:

Z hřích má, kdo vědět nechce; kdo nemůže, je čist však,
A kdo prostě neví — vina i trest jest jemu menší.
Chtěltě Adam zlo, jemuž předcházal kon viny první.
Bůh tu pokoušeti dá člověka vždy, by zásluhy získal.
Zlým učiněn, by dobrým prospíval; srdce lidí zlých
Bůh neobrátil, ač by mohl, ale on tomu nechce.
Jsa bez hříchu člověk, sebe i stvořené i Boha znal
Víc, než teď dobří, však o pádu předem nevěděl nic.

3. *Zda Bůh mohl některému stvoření majícímu svobodný úsudek dáti moc, aby nemohlo hřešiti?* Dovozuje se, že ano, neboť Bůh mohl učiniti vůli, která nutně směřuje k cíli, jak jest patrné z Augustina, jenž ve 12. kap. „O Trojici“ dí, že všichni od přirozenosti chtějí blaženost. Ale toutéž nutností, kterou vůle směřuje k cíli, může směřovati k tomu, co jest k cíli, neboť toto jí neodporuje, protože cíl a to, co jest k cíli, zdá se býti téhož způsobu v předmětném pohnutí; tedy . . . Dále takto: když něco není z bytnosti naprostého, pak toto naprosté božskou silou může se státi bez onoho: to jest patrné; neboť naprosté jest dřívější a nezávislé od onoho. Ale aby takové stalo se bez pozdějšího, to neuzavírá protimluv. Ale jelikož moc hřešiti není z bytí svobodného úsudku, ježto podle Anselma moc hřešiti není svoboda ani část svobody: tedy . . . Dále: některé stvoření rozumné nemůže hřešiti v prvním okamžiku stvoření, tedy ani v žádném pozdějším. Hořejší návěst jest patrná: neboť v prvním okamžiku stvoření hnutí vůle každého stvoření jest přirozené a následovně správné. — Na opak smýšlel Anselm ve své knize „Proč Bůh člověk“, v kn. 2., kap. 2. na konci, odpovídaje žáku tážícímu se: „Proč nemohl Bůh učiniti stvoření rozumné, neschopné hříchu“, říká: „Protože nemohl je učiniti Bohem.“ Tedy žádné stvoření rozumné nemohlo od přirozenosti nemoci hřešiti, leč by se přeměnilo v přirozenost božskou.

Jest poznámenati, že moci nehřešiti a nemoci hřešiti se liší. Neboť moci nehřešiti bylo dáno svobodnému úsudku prvního anděla a prvního člověka, ale nemoci hřešiti nebylo mu dáno; neboť kdyby mu bylo bývalo dáno, pak nebyl by mohl hřešiti a následovně nebyl by zhřešil. 2. jest poznámenati, že nemoci hřešiti a tak býti hříchu neschopným děje se podle Petra z Tarantasie, kvest. 1. z omezení moci k jednomu, dle 9. kn. „Metafysiky“. Avšak toto omezení děje se dvojako: buď z nutnosti přirozenosti, jako u tvorů oživených, nebo zvířat, buď z daru milosti, jako u stvoření rozumných. 1. způsobem nemoci hřešiti (a podobně „neschopné hříchu“) pojímá se pouze záporně, neboť ona (zvířata) žádným způsobem nemohou hřešiti. 2. způsobem pojímá se to odlučivě, t. odloučením konu z předpokládané podmínky; jako jelikož stvoření rozumné jest utvrzeno darem milosti, proto jest neschopné hříchu a nemůže již činně hřešiti, jak jest patrné na svatých ve vlasti.

Úsudek tedy budíž tento: „Bůh nemohl žádnému stvoření majícímu svobodný úsudek dáti moc, aby nemohlo hřešiti, podle stavu jeho přirozenosti.“ Dokazuje se: jest nemožné, aby v téže přirozenosti podle téhož byly zároveň protiklady. Ale v každém stvoření majícím svobodný úsudek jest od přirozenosti, že může hřešiti. To jest patrné, neboť protože jest z ničeho, může býti nedostatečno ve vůli, tedy i hřešiti; a následovně se od něho oddaluje „nemoci hřešiti“. Závěrek platí, protože jest nemožné klásti za přísudek o tomtéž dva protimluvné pojmy a to jest, co praví sv. Tomáš ve „Spise“, že bylo nemožno, aby“ atd. Tolik sv. Tomáš. Tento jeho důvod arci neplatí, leč vykládáme-li jeho způsobem moc svobodného úsudku, již má ze sebe, ne z mi-

losti. A tím se vyvrací důvod, jímž by kdo činil námitku o duši Kristově, která bytující jako stvoření nemohla hřešiti z milosti sjednocení člověčenství se Slovem. Jest tedy patrné, že Bůh nemohl stvoření majícímu svobodný úsudek dáti moc, aby nemohlo hřešiti. A předsvědčuje se ještě o úsudku tomto takto: Všeliká vůle svobodného usudku, která není pravidlem svého rozumu, ale má pravidlo vyšší sebe, může hřešiti. To jest patrné, ježto může se různiti od prvního pravidla, opustit je; ale v tom záleží moci hřešiti: tedy... Neboť hřích jest různění od svého vyššího pravidla. Ježto tedy žádná stvořená vůle není první pravidlo svého konání, ale má pravidlo vyšší sebe, s nímž jest vázána se shodovati, a které ji může opustiti, vytyčujíc zachování od hříchu, jako učinilo prvnímu andělu a prvnímu člověku: tedy atd. K prvnímu důvodu popírá se dolejší návěst, a výrok Augustinův není na odpor: neboť nenásleduje: 'všichni lidé přirozeně žádají si blaženosti, tedy Bůh může dáti stvoření majícímu svobodný úsudek moc, aby nemohlo hřešiti.' Neboť všichni lidé žádají si blaženosti, ale ne žádostí vylouzenou podle řádu vůle povinného k tomu předmětu. Neboť zlý chce a nechce; chce býti spasen, a nechce pro spasení záslužně konati skutky. K 2. popírá se návěst hořejší: Neboť Bůh může vytvořiti člověka bez schopnosti smíchu, a jest jasné, že schopnost smíchu není bytnost člověka, ani část bytnosti, a jest přirozeně pozdější člověka, jak praví Porfyrius. Podobně Bůh nemůže vytvořiti podstatu, aby ona podstata neměla vztah k tomu Bohu; a přece onen vztah nebyl by z bytnosti podstaty. K 3. praví se 1. popřením vyšší návěsti. K důkazu: v prvním okamžiku stvoření hnutí vůle každé stvořené přirozenosti jest přirozené; toto se popírá, je-li kon vyloučený od vůle, jest přirozený potud, že jest beztvárný. Jinak řeklo by se podle jiných, kteří by popírali, že stvořená vůle nemůže v prvním okamžiku míti kon vyloučený, leč správný, že závěrek neplatí, ježto není podobnosti mezi prvním okamžikem a ostatními následujícími, ježto podle nich, cokoliv jest v prvním okamžiku v stvořené vůli, celé plyne zpět v samého Boha; a proto kdyby v prvním okamžiku mohl hřešiti nebo hřešil, hřích plynul by zpět v stvořitele. V jiných však okamžicích vůle může v sobě vyluzovati kony, které jsou jí přířknutelný. I jest patrné, že jest otázka falešná.

4. *Zdali jest lepší nemoci hřešiti, než moci hřešiti?* Jest poznámka, že nemoci hřešiti přirovnává se k Bohu, k stvoření rozumnému a nerozumnému. U Boha tedy jest naproste chvalitebné, neboť on jest nejsvobodnější ve svém úsudku, nemohoucí žádným způsobem hřešiti, jakož ani chybiti. U člověka jest nemoci hřešiti také chvalitebné, neboť jest z daru milosti, jako u člověka Krista. U zvířat však není to chvalitebné, ježto jest určeno nutností přirozenosti. A odtud jest, že moci hřešiti jest u stvoření chvalitebnější podle svého obsahu, dle sv. Augustina, ačkoliv nemoci hřešiti jest naproste lepší, protože nesmíšenější se zlem, a to odtud, že utvrzení svatí ve vlasti nebudou moci hřešiti, ačkoliv dříve mohli; a tak od nedokonalosti, nebo, abych tak řekl, od menší dokonalosti, jež byla moci hřešiti,

dojdou k větší, t. aby nemohli hřešiti. I jest patrné, že prostě lepší jest podle Augustina z daru milosti nemoci hřešiti, než moci hřešiti.

5. *Zdali Adam v stavu nevinnosti měl dokonalé poznání věcí?* A praví se, že ano. Neboť Boethius dí, že přirozenost běře počátek od dokonalých. Adam pak jest počátek všech lidí a proto slušelo, aby byl dokonalý a proto byl stvořen dokonalý v postavě těla, ve spravedlivosti vůle a ve věděni rozumu, a proto měl poznání věcí k němu se vztahujících. Takové však jsou věci určené k požívání, t. celý svět, který jest učiněn pro užitek toho, co užívá a požívá, t. sám člověk. A proto praví Mistr, že člověk měl trojí poznání, t. Boha, sebe a jiných stvoření. A proto znal všechny věci přirozené vztahující se k jeho užitku a vládě, ale neznal věci budoucích, ani tajností srdce přítomných.

6. *Zdali Adam v stavu nevinnosti viděl Boha v bytnosti?* Jest říci, že nikoli. Neboť stav nevinnosti stojí jaksi uprostřed mezi stavem vlasti a stavem, jenž nyní jest. Ve stavu vlasti však Bůh jest viděn bez hádanky a zrcadla. V stavu pouti, který nyní jest, jest viděn v hádance a zrcadle. Ale ve stavu středním jest viděn v zrcadle bez hádanky. Byl totiž Bůh vídán zrcadlem obrazu vnitřního, světlem rozumnosti a zrcadlem stvoření.

Ale *znamenej*: ježto hádanka znamená temnost, pojímá se trojako: neboť trojí a trojako vyskytuje se temnost v rozumu lidském. První jest, že jest z něčeho; a podle toho odpadá od jakosti rozumu božského — a tak všeliký rozum stvořený jest hádankovitý. 2. z toho, že rozum lidský rozumí pátráním — a taková temnost vyskytá se v rozumu lidském v srovnání s rozumem andělským, jenž jest bohotvárný — a podle obou těchto způsobů člověk v stavu nevinnosti byl by viděl v hádance. 3. temnost následuje rozum lidský z hříchu a porušení těla, jež zhoršuje — a tak nyní vidí člověk v hádance, ne však tehdy. I jest patrné, jaká dokonalost byla v stavu nevinnosti.

DISTINKCE XXIV.

Nyní třeba bedlivě pátrati . . .

1. *Distinkce 24.* pojednávající o pomůcce dané člověku od Boha proti hříchu: a obsahuje předně, že člověk ve stvoření svém přijal moc, již mohl vytrvati a neztráceti, co přijal. 2. stojí tu, že člověk takovou mocí mohl se vyhnouti zlému, ale ne zasloužiti si život věčný. 3., že odkloněn od zlého vždycky vyhne se trestu, ale ne vždy zaslouží si palmy. 4., že podle Augustina svobodný úsudek jest schopnost rozumu a vůle, již vyvoluje si dobro za účasti milosti nebo zlo za neúčasti její; a nazývá se svobodným, vzhledem k vůli, která se může k obojímu přichýliti; úsudkem pak se nazývá vzhledem k rozumu, jenž má rozeznávati mezi dobrým a zlým. 5., že v duši rozumné

jest přirozená vůle, která přirozeně chce dobré, třebaže slabě, ne-napomáhala-li by milost. 6., že živočichové zvířecí nemají svobodného úsudku, jelikož nemají rozumu: přece však mají žádostivost smyslnosti. 7., že smyslnost jest jakási nižší síla duše, z níž pochází hnutí k věcem smyslným, rozum však jest vyšší síla duše, jež výše směřuje; a rozumem člověk vyniká nad zvířata a v smyslnosti se stýká se zvířaty. 8., že duchovně smyslnost jest ve všech tvorech, jako had, nižší část rozumu, jako žena, vyšší část rozumu jako muž, který má panovati a ženě od ponoukání hadova zbraňovati; mezi tím pak v duši člověka bytuje obraz manželství prvních rodičů. 9. (abych krátce to shrnul) stojí tu, že když hřích tak jest v duchu pojímán, že jest připraven jej učiniti, nebo skutečně učini, někdy často, někdy jednou, nebo také, když dlouho jest jímán rozkoší přemýšlení (o hříchu tom), jest smrtelný; když však jest toliko v smyslovém hnutí, jest všední a velmi lehký.

2. K některým těmto bodům jsou tyto verše:

A tenkrát nemohl prospívati, ač zachovat' se;
K zlému nebyl lákán, i nebyl by si zásluhy získal,
Jak my nyní, již zlé nečiníce, to v zásluhu máme.
Úsudek a svědomí i rozum dány stvořenému
Jen co pomůcka, aby s nimi vystříhal vždy se pádu.
Dána-li táž mu milost, stejnou má zásluhu každý.
V způsobu jistém pak v hříšníkově had, žena, muž jsou.

První verš jest sestaven takto: „A“, t. j. 24. distinkce, znamená, doplň: že člověk přijal při stvoření svém moc, již „tenkrát nemohl prospívati“, „ač“, t. j. jakkoli „mohl se zachovati“; jiné pak verše jsou jasné a neobsahují jasně celou látku distinkce.

3. *Zdali svobodný úsudek jest zvyklost?* Jest říci, že ačkoliv někteří pravili, že svobodný úsudek jest zvyklost, a jiní, že jest mohutnost zvyklostí zdokonalená, ne vlitá ani nabytá ani přirozená, skrze niž vyjítí v její kon jest snadno do té míry, že se praví, že má vládu nad svým konem. Může se však říci pravděpodobně, že jest to mohutnost, již vyvoluje se dobré nebo zlé.

A z n a m e n ě j, že praví Bragwardin, že spíše by se mělo říkati „úsudek svobodný“, než „svobodný úsudek“, protože úsudek předchází svobodu, t. soud rozumu přijetí vůle, a praví, že úsudek svobodný jest rozumná mohutnost rozumně souditi a volně vykonávati. A ačkoliv toto mínění a představa jest krásná, přece, ježto ve význam slova nelze klásti mnoho zmatku, proto jest říkati se sv. Augustinem a všemi jinými „svobodný úsudek“, takže napřed se klade „svobodný“ vzhledem k vůli, jež jest jaksi císař, nemajíc v přijímání nikoho nad sebou, dle způsobu určování a rozhodování a pak se klade „úsudek“, jenž jest v rozumu, kterýžto rozum jest jaksi přisídící císaře způsobem rozhodování. Neboť třeba se praví, že rozum jest jako král v království

duše, co do moci postřehové, přece vůle jest vyšší, co do moci vyvolení; neboť soudi-li rozum správně, jako pravý rádce království duše, že před prostopášností jest co nejudovněji utíkati, ještě jest vůle svobodna, chce-li či nechce-li se prostopášnosti vyhnouti.

4. *Zdali svobodný úsudek jmenuje jednu mohutnost či více?* Jest říci, že ačkoli někteří pravili, že jmenuje více mohutností dle bytnosti, jako celek neporušený jmenuje nebo shrnuje více částí, přec však může se říci, že jmenuje toliko jednu mohutnost podle bytnosti, t. vůli, dle toho, že v ní trvá síla rozumu. Neboť síla mohutnosti předcházející trvá v mohutnosti následující, jak patrné z konů; neboť kon mohutnosti žádostné předpokládá kon postřehové a síla postřehová trvá v žádosti; a tak svobodný úsudek shrnuje více mohutností co do síly, ale jednu podle bytnosti, totiž duši rozumnou, jejíž částí jest rozum, ve které jest úsudek a ve které jest vůle, vzhledem k níž nazývá se svobodný, neboť může se přichýliti k obojímu. A proto praví Augustin, že svobodný úsudek jest schopnost i rozumu i vůle.

5. Dále se tážeme *po výměru smyslnosti*, jež jest jakási nižší síla, z níž vychází hnutí, které směřuje k smyslům těla a žádostem věcí k tělu se vztahujících, jak se tomu rozumí. K tomu pak jest věděti, že smyslnost a čitelnost nebo lépe řečeno citivost, jsou rozdílné: neboť citivost pojímá citivě všechny části, jak postřehové z vnějška, tak postřehové z vnitřku, jako myslivou a představivou. A proto citivost jest moc toho smyslu, jíž jest s to cítiti, smyslnost však spíše jmenuje toliko onu část, jíž živočich dává se pohnouti k žádosti něčeho nebo utíkání před tím. Ale jak ono pomyslné, jež bylo postřehnuto, nepohne vůli, leč by bylo postřehnuto ve smyslu dobrého nebo zlého, tak postřeh onoho smyslného nezpřičiňuje žádné hnutí ani žádost, leč by bylo to postřehnuto ve smyslu náležitého nebo nenáležitého: toto pak náležité, jež smyslnost pohne dle smyslu své náležitosti, jest postřehnuto od smyslu, třebaže nepřátelství vlka není vnímáno ani zrakem ani sluchem, avšak myšlením. A proto hnutí smyslnosti směřuje k dvojímu: k těm věcem, které podle smyslů vnějších jsou rozkošné, a dle toho se praví, že ze smyslnosti hnutí, které směřuje k podmětu tělesnému, smysly poznávají to, co jest škodlivé nebo prospěšné tělu, také podle pouhého myšlení. A tak se praví, že ze smyslnosti jest žádost věcí k tělu se vztahujících. A ježto se smyslnost dělí na hněvnou a žádostnou, proto rozdílny jsou ony dvě síly: neboť hněvná jest ta síla, jíž smysl dává se pohnouti přítomností předmětu nenáležitého nebo zjevností nenáležitého, aneb odtažitostí nebo nepřítomností náležitého, nebo zjevného náležitého. To jest patrné z rozšířením na všechny smysly tělesné, a zvláště chutí a hmat, neboť tyto dva smysly jsou živočichu více potřebny, jak jest patrné z 3. kn. „O duši“. Síla žádostná pak jest síla, jíž smysl dává se pohnouti nebo jest s to býti pohnut nepřítomností předmětu náležitého nebo zjevného náležitého nebo přítomností způsobem rozkoše. A touto silou lidé, bohužel, velmi hřeší, chtějí smysly pásti vším

rozkošným; a silou hněvnou hřeší také mnohonásobně, nechť se s Pánem ničeho trpěti.

Jest poznamenati také, že jest u nás trojí *žádost*, t. přirozená, citová a rozumová. Přirozená žádost jest ta, kterou představivost neprodučí, ale která předchází představivosti, a jest zpřičinována z rozvrhu přirozených jakostí, jako jest žádost pokrmu pro potřebu přirozenosti a podobné. A tato žádost nepodléhá přímo rozumu, leč pokud člověk může předběžně zachovávat tělo od takových věcí, od nichž zachováno nebude mítí hnutí ke zlému, a následovně ani hřích. Žádost citová jest ta, která následuje z předchozí představivosti. A proto tato vždy jest zpřičinována z představivosti a smyslnosti nebo vnímání ze smyslu neb představivosti, a jest pozdější než první. Ku příkladu: někomu se pohne pohlavní úd, aniž napřed přemýšlel, aniž co napřed cítil, protože je mladý jinoc; zde se děje žádost přirozená, ne citová. Ale pohne-li se z představivosti nebo předcházejícího vidění ženy, pak jest to žádost citová, jež jest zpřičinována ze smyslu zevnějšího, t. zraku, nebo ze smyslu vnitřního, t. moci představivé. Žádost rozumová pak jest ta, která následuje postřeh rozumu. Z tohoto jest patrné, že smyslnost jest úhrnem žádost následující smysl nebo představivost, zrozená k tomu, aby táhla k rozkoši tělesné. A věz, že žádost citová někdy pohne se k předmětu, jejž nemám, a nazývá se to hnutí touha; někdy pak pohne se předmětem přítomným nebo který mám, a ono hnutí nazývá se rozkoš. Ale protože touhu někdy spoluprovází naděje na mění předmětu, a proto předmět již jaksi mám, třeba že ne v skutku, přece v naději; a proto někdy jest také v smyslnosti rozkoš, která netýká se předmětu přítomného v skutku, a toto jest rozkoš neúplná: a podle toho jsou tři hnutí smyslnosti, která jsou také společná oddílu myslí, t. touha, rozkoš a rozkoš neúplná, následující naději na předmět, který nemám, a rozkoš úplná z předmětu, který mám. Jest také čtvrté hnutí rozkoše, následující přemýšlení o náležitém předmětu, kterýmžto přemýšlením ovšem předmět jaksi mám. Snad takováto rozkoš může následovati pouhý postřeh předmětu, s předpokladem, že není naděje na jeho dosažení; ale ježto oddíl myslí vztahuje se k síle duchovní, jež může se k sobě obracet, proto může se sama netoliko kochati v předmětu, ale může se obracet k této rozkoši následující její přemýšlení o předmětu s nadějí na dosažení jí (t. rozkoše) bez naděje, a zalíbí si v rozkoši té; a takové zalíbení obrácené zove se přivolení k rozkoši, takové pak přivolení k rozkoši takové vzhledem k předmětu, jenž jest dobrý a rozkošný pro smyslnost, jest formálně v oddílu nižším, dopustně však v oddílu vyšším, jemuž náleží krotiti a řídit oddíl nižší vzhledem k takovému předmětu; avšak hnutí oddílu vyššího nazývá se hnutím podobným řečeným hnutím, ale při předmětech duchovních, při nichž přemýšleti, kochati se a obracet se náleží vyššímu oddílu myslí.

6. Ale aby tyto věci byly jasněji patrné, tážeme se, *zda vyšší oddíl rozumu jest lišný od nižšího*. Zdálo by se, že nikoli. Neboť mohutnost

nerůzní se různými zvyklostmi, ale oddíl vyšší praví se dle toho, jak jest zdokonalován dobrem moudrosti, nižší pak dle toho, jak jest zdokonalován darem vědění, jak se praví na tomto místě. — Naopak takto: kterékoli věci mají se tak, že něco jest v jedné, co není v druhé z nich, ty se liší. Ale podle Augustina ve 12. kn. „O Trojici“, kap. 4. jest obraz Trojice ve vyšším oddílu, ne v nižším; tedy se liší. Dále: mohutnosti liší se předměty (dle 2. kn. „O duši“), ale předmět vyššího oddílu jest jestota věčná, a nižšího časná, které liší se více, než rodem; tedy i mohutnosti se liší. — Jest p o z n a m e n a t i zde, že vyšší oddíl duše jest celá část myslí, jak uzavírá tři mohutnosti, pokud hledí jakožto k předmětu k jestotě věčné; nižší oddíl pak jest celá část myslí dle toho, jak uzavírá tři mohutnosti, jak hledí bezprostředně k jestotě časné. A tak se nazývá část vyšší od předmětu vyššího, a část nižší od předmětu nižšího, k němuž přímo a bezprostředně hledí. Celá mysl pak se nazývá dle toho, jak uzavírá tři mohutnosti a hledí k celé jestotě jako k předmětu; pod jestotou pak první stupni větší výše podle hodnosti drží prostě jestota věčná, stupeň menší výše drží prostě všeliká jestota časná a stvořená. Z toho jest patrné, že podle vztahu k předmětu dlužno bráti stupně v této trojí mohutnosti oddílu vyššího a nižšího, jak praví sv. Tomáš a Skotus. Podle jiných však dobře se praví, že oddíl rozumu vyšší a nižší liší se netoliko způsobem předmětů, ale i způsobem prostředků, protože rozum vyšší otáčí se kolem něčeho časného důvody věčnými, jako že smilstvo nemá se dělati, protože je Bůh zapovídá a Bůh jím jest urážen, a od věčnosti chce, aby nikdo nesmilnil. Ale nižší oddíl myslí otáčí se kolem téhož důvody časnými, jako že smilstvo nemá se dělati, protože jest nečestné, jelikož jím urážen a pohoršován jest bližní, jest za ně uvalován trest soudcem světským, nebo těžké pokání, a tak o ostatních okolnostech nebo důvodech časně přechodných. A věz, že sv. Tomáš ve „Spise“ a Skotus ve „Spise“ drží, že vyšší a nižší oddíl jsou toliko jedna mohutnost podle podstaty, ale podle zvyklosti a konu mají lišné vztahy vzhledem k předmětům. I jest patrné, že jest otázka správná; a popírá se návěst dolejší, sestrojená na důkaz opaku. A proto i Mistr praví, že lidská mysl nedvojí se bytností, ale úkoly. Praví v textu: „a nedvojme ji, t. mysl, leč úkoly.“

7. Tážeme se, *co jest svědomí*. I dává Mistr na rozum na tomto místě, že jest to jakási přirozená vůle duše, jíž přirozeně chce dobré.

K tomu j e s t v ě d ě t i, že jako v činnostech bádacích odvozuje se od některých zásad sebou samými známých, jako jsou: „každý celek kolikostný jest větší své části“; „všecky věci, jež jednomu a téměř jsou tytéž, jsou mezi sebou tytéž“, a podobné, jichž zvyklost nazývá se r o z u m, — tak jest nutno, aby um praktický ve věcech praktických odvozoval se od některých zásad sebou samými známých, jako jest: „nemáme činiti nic zlého“, nebo: „ve všem dlužno poslouchati Boha“, nebo: „máme milovati vše dobré“, a zvyklost těchto nazývá se s v ě d o m í. Pročež „svědomí“ liší se od umu praktického ne podstatně, ale vrozenou zvyklostí. Neboť svědomí znamená toliko zvyklost nebo

aspoň moc zvyklostí vrozenou. Jako tedy v činnostech badacích první zásady jsou postřehovány rozumem, tak svědomím jest postřehována dobrota ve věcech praktických, nebo od nás vykonatelných; a tato síla nazývá se vhodně jiskrou, protože jako jiskra jest cos nepatrně vzletajícího a nepatrné moci, tak tato síla velmi slabě a jemně chce dobré, nenapomáhá-li jí milost, jak praví Mistr na tomto místě. Dále: jako se nestane, aby v činnostech badacích rozum bloudil v poznání prvních zásad, ba vždycky jemu celému odporuje, co se praví proti zásadě, tak také se nestane, aby svědomí bloudilo v praktických prvních zásadách, a proto se praví: vyšší jiskra umu, jež jest svědomí, nemůže býti uhašena, ale vždy odporuje všemu tomu, co jest proti zásadám přirozeně jí uděleným. Dále věz, že, jak praví Aristoteles v 7. kn. *„Ethiky“*, um užívá se ve vybírání a vyhýbání se jakýchsi syllogismů; v syllogismu pak jest trojí úvaha podle tří vět, z jichž dvou uzavírá se třetí. Tak také děje se v *thematu*, když totiž um v tom, co se má konati, bere soud o částečných z přirozených zásad. A ježto přirozené zásady právem vztahují se k svědomí, umy však přivlastněji vztahují se k skutku a zvyklostem, jimiž se rozdělují rozum vyšší a nižší, proto svědomí dodává syllogismu návěst vyšší, um však, jehož uvažování týká se konu, pokládá návěst nižší, ať jest to um vyšší nebo nižší. Uvažování úsudku pak jasně jest uvažování vědomí: tedy vědomí usuzuje z návěstí. Ku příkladu: svědomí klade tuto vyšší návěst: *„všemu zlému jest se vyhýbati“*, um vyšší klade za dolejší tuto: *„cizoložství jest zlo, protože jest zapověděno zákonem božím“*, nebo um nižší klade za dolejší tuto: *„cizoložství jest zlo, protože jest nečestné a nespravedlivé“*, vědomí usuzuje, že cizoložství jest se vyhýbati. A tento syllogismus jest pojmenován dle úsudku syllogismem vědomí. A podobným způsobem děje se syllogismus pokání takovýmto dovozením: *„každý“* hřešící má býti potrestán; ale Jidáš jest hřešící, tedy má býti potrestán; podobně v syllogismu zpovědi takovýmto dovozením: *„Každý, kdo hřeší, má se zpovídati Bohu“*; ale já jsem hřešící, tedy se mám zpovídati Bohu.

Z řečeného již může býti patrné, jak jsou rozdílné přirozený zákon, svědomí a vědomí; neboť přirozený zákon znamená samé zásady práva, svědomí však znamená jich zvyklost nebo moc se zvyklostí, vědomí pak znamená jakési užití přirozeného zákona k činným způsobem úsudku atd.

DISTINKCE XXV.

Nyní však vrafme se . . .

1. *Distinkce 25.*, pojednávající o znacích svobodného úsudku, obsahuje 1., že podle filosofů svobodný úsudek jest svobodný soud o vůli; 2., že svobodný úsudek jest toliko o věcech budoucích, které

mohou se od něho státi nebo nestáti; 3., že svobodný úsudek jest jiný u Boha, jiný u stvoření; 4., že blažení mají svobodný úsudek, třebaže nemohou hřešiti; 5., že u člověka znamenáme čtyři stavy svobodného úsudku, t. před hříchem, a po hříchu před obnovením milosti, po obnovení milosti před utvrzením, po dosažení slávy; 6., že člověk jest trojako svoboden; 7., že svobodný úsudek není ve všech rovně, ježto jeden jest více nakloněn k dobru než jiný, a podobně ke zlu.

2. Odtud *verše*:

B tu o úsudku znamená, že tento se týká
 Pouze věcí jedněch, to budoucích, ačkoli ne všech.
 Jest svoboden Bůh i blažení; leč v způsobu rozdíl.
 Tak člověk i v stvoření, v stavu obnovy, pádu i slávy
 Úsudek má čtveraký, vina, jež zaneřestila dříve,
 Jenžto nutit' se nedá, jenž trestu i vin zcela prost je.
 Tak trojako svoboden je člověk z úmyslu; jeden pak
 K zlému je nakloněný, co jiný k dobrému se chýlí.

3. Běře se v pochybnost, *zda vůle jest ušlechtilější rozumu*. Dovo-
 vozuje se, že nikoli: mohutnost, jež jest řízena jinou, jest méně
 ušlechtilá; ale vůle jest řízena rozumem, protože nic nemá přijímati,
 leč o čem rozum přímo soudí, že jest to přijmouti. Odtud zove se
 vůle přímá, je-li přímo shodna s rozumem, a nepřímá, jestliže se od
 něho uhýbá. 2. takto: mohutnost více omezená zdá se býti méně ušlech-
 tilá; ale vůle jest mohutnost více omezená než rozum, protože
 rozum rozpíná se ke zlému, a ne k jestotě, vůle však ne tak, neboť
 toliko k dobrému (se rozpíná). 3. takto: vůle sama sebou jest slepá,
 ale rozum vidoucí; ale všeobecně ušlechtilější jest vidomé než slepé,
 tedy... — Na opak takto: ona vůle člověka konečně odměňuje;
 bude-li dobrá, odmění blažeností; bude-li zlá, zatracením. Tedy jelikož
 Bůh nesoudí člověka především pro rozum, ale pro vůli, následuje,
 že jej trestá nebo odměňuje především pro vůli, jakožto to důstoj-
 nější. Neboť tak všeobecně od spravedlivých soudů jest dáván trest
 nebo odměna především většímu, a ne menšímu.

Při této otázce jsou domněnky: jedna praví, že rozum jest na-
 prosto a prostě ušlechtilější vůle 1. z důvodu ušlechtilějšího předmětu
 formálního, jenž jest jestota jakožto jestota, jež jest ušlechtilější než
 předmět vůle, t. dobré, 1. z důvodu prvenství, 2. z důvodu prostoty; 2.
 praví se rozum ušlechtilějším vůle z důvodu konu, od něhož závisí
 kon vůle, a ne naopak; ale nezávislý jest jako takový důstojnější
 svého závislého. A pro tuto domněnku jsou výroky: 1. Filosofův ve
 12. kn. „Metafysiky“, v níž dovozuje největší ušlechtilost boží z dů-
 vodu rozumu; 2. důvod ze 4. kn. „Ethiky“, kap. 8., jenž dí: „Rozum
 jest nejlepši z toho, co v nás jest“; 3. Augustinův ve spise „Proti
 Faustovi“, jenž dí: „Ve všech konech duše předčí rozjímání“: jestliže
 tedy kon toho rozumu předčí kon vůle, tedy i rozum předčí vůli.

Opačná domněnka praví, že vůle jest naprosto ušlechtilější rozumu, protože má ve své mohutnosti kon toho rozumu, poněvadž v mohutnosti nebo moci vůle jest činiti, aby rozum uvažoval nebo ustoupil od předmětu. A proto zdá se býti jako císař nad králem, jak bylo řečeno v otázce distinkce bezprostředně předchozí; 2. proto, že vůle jest svobodnější ve vycházení v svůj kon, protože může chtít, kdy chce, ale rozum nemůže rozumět, kdy chce; 3. proto, že vůle více jest člověk sjednocován s nejlepším, než rozumem, neboť vůle činí se tímtež s tím, co miluje. A proto praví někteří a to dobře, že sjednocení rozumu s Bohem jest jaksi sjednocení samého zraku s viditelným, ale sjednocení vůle jest jaksi způsobem objetí. A proto i svatí přidávají vůli sílu sjednotivou a ne rozumu, neboť z vůle má býti jaksi jedno srdce a jedna duše dvou nebo více bytostí; 4. proto, že kon vůle cílí ušlechtilějším způsobem k předmětu. Neboť rozum cílí k předmětu rozuměním, jak jest nějakým způsobem v rozumu, pročez rozumění jest hnutí částky k duši, ale kon lásky cílí k samému předmětu, jak jest sám v sobě. Neboť celé hnutí vůle vidíme počínati od předmětu a vraceti se k předmětu; a jest známo, že při tomto návratu láska bezprostředněji se dotýká, než rozumění. — Jsou také výroky pro tuto domněnku: 1. Anselmův ve spise „O početí panenském“, kde vůli nazývá královnou duše, přidává jí vládu nad celým královstvím duše; 2. jest Bernardův v knize „O svobodném úsudku“, jenž dí: „Vůle má opravdu něco“ atd. Hle, to zní výslovně tak, že vůle jest jaksi paní, a rozum jaksi nohsleda: jest tedy vůle ušlechtilější.

Nechť cokoliv máme si vybrati z protikladných nesnází, mně se zdá, že rozum jest důstojnější vůle z důvodu panování: naproti tomu vůle jest důstojnější rozumu z důvodu svobody, co do přijímání toho, co přímý rozum soudí, jak bylo řečeno v otázce předchozí distinkce; a tak se navzájem předčí, ale z různých příčin. Tážeme-li se však, který z obou jest prostě ušlechtilější svou mohutností, zdá se mi, že vůle z důvodu odměny a z důvodu svobody, jak bylo dovozeno prvním důvodem s této strany. A podle této domněnky bude odpověděno k důvodům takto: k prvním popírá se návěst hořejší. Neboť ačkoliv císař dává se řídití rádce, přece rádce není důstojnější císaře. K druhému popírá se nižší návěst. K třetímu popírá se nižší návěst: nebo často slepý jest důstojnější vidoucího; a důsledně i k ostatním důvodům. A k výrokům: k 1. o předmětu, když se praví: „Rozum jest ušlechtilější z důvodu formálního předmětu“, popírá se to; k 2., ačkoliv kon vůle závisí jaksi od konu rozumu, přece, protože jest jaksi pán a konec toho konu rozumu, proto jest ušlechtilější, a ne prostě naopak. K prvnímu výroku Filosofo se odpovídá jeho připuštěním, ale tím se nevyklučuje ušlechtilost vůle boží, ba on jest tak ušlechtilý svou nejsvobodnější vůlí, jako pro svůj nej-ušlechtilější rozum. K 2. se odpovídá, že rozum jest to nejlepší v nás, t. j. sama duše rozumějící; nebo pojímá-li se tam rozum za mohutnost rozumovou, pak se praví, že jest to nejlepší v řízení nás. K vý-

roku Augustinovu se praví: rozjímání s rozkoší předčí, v kteréžto rozkoši klade se ihned kon vůle, pro který jest rozjímání příjemné.

DISTINKCE XXVI.

Tato jest milost...

1. *Dinstinkce 26.*, pojednávající o milosti, již člověk, kdyby byl vytrval, měl prospívati. A obsahuje 1., že jest dvojí milost, t. předcházející, jež se zove působící, která připravuje vůli, aby se stala dobrou; druhá spolupůsobící, která vůli již nyní pomáhá, aby prospívala. 2., že vůle jest hnutí duše k připuštění nebo dosažení něčeho, aniž kdo k tomu nutí. 3., že milost předchází zásluhu dobré vůle. 4., že milost vůli předcházející a připravující jest víra s milováním. 5., že vůle člověka některé dary boží předchází, neboť ji provází milost pomáhající, některými jest předcházena, protože ji předchází milost působící, t. víra s láskou. 6., že víra jest toliko v tom, kdo chce věřit, jehož dobrou vůli předchází víra, ne časem, ale příčinou a přirozeností. 7., že dobrá vůle není bez lásky. 8., že rozum dobrých lidí předchází žádostivost a tato rozkoš, jež se děje vírou a láskou, kterou-li má vůle, jest opravdu dobrá, s níž správně se žije, a ona jest průvodkyní víry, ne první. 9., že milost předcházející a spolupůsobící předcházejí u člověka některá dobra, z nichž však přece nezaslouží si života, ani milosti, již jest ospravedlňován. 10., že nepopíráme, že mnoho dobrého dělá člověk ze svobodného úsudku, před milostí, již jest ospravedlňován. 11., že tatáž milost zove se působící a spolupůsobící, a tentýž dar, tatáž ctnost, ale pro své různé účiny různě se jmenuje. 12., že jsou tři druhy dober: veliká, prostřední a nejmenší; veliká jsou ctnosti, jichž člověk dobře užívá a zneužití nemůže, poněvadž ctnost jest dobré užívání prostředků, nebo svobodného úsudku; prostřední jsou mohutnosti duše, bez nichž nemůže se správně žiti; nejmenší jsou dobra tělesná, bez nichž může se správně žiti; prostředních pak může člověk užívatí dobře i zle. Všecka řečená dobra od Boha jsou:

2. Odtud verše:

C napřed jde milost, jež dobrou vůli ti dá vždy;
K ní přidruží se ta, již teprvé, co chceš, vykoná se.
Vůli nepředchází ta milost prostou, vždy dobrou jen;
Víra to utvrzená; jde před konajíc; dobrovůli
Předchází; tu člověk v jistých zde darech předešel zas.
Víra je před vůlí co do příčiny jen, v čase ne však.
Dobré předně vidím, je volím potom a chci je posléz.
Toť jest chtítí dobré, však víra činí takovým to,
Dar za jeden čítá se milost jdoucí před i posléz.

Leč dvojitý účín dvojité též jméno udává.

Věz, že je dobro trojí: veliké, střední a maličké.

3. Běře se v pochybnost, *zda milost milým činící klade něco v člověku milostí obdařeném*. Jest říci, že ano: Neboť to, aby z nemilého stalo se milé, nebo z méně milého milejší, znamená změnu a to patrně ne Boha milost dávajícího, neboť v něm jakožto Bohu nemůže se státi žádná změna, tedy nutno, aby to znamenalo změnu patrně člověka milostí obdařeného; a to jest nutné buď pouze oddálením od něho, nebo přiložením něčeho. Jestliže oddálením, tedy to, co zbývá z přirozenosti, samo sebou postačí k zásluze a k slávě, což jest kacířské; jestliže přiložením, pak máme, k čemu směřujeme: že milost něco klade; to pak, co milost klade, jest něco stvořeného, utvářejícího duši, což musí býti nová forma. A jelikož Bůh nemůže býti forma něčeho, leč příkladná, proto nutno, aby milost byla forma utvářející duši jako podmět. Neboť jako k vnějšímu osvětlení nějakého tělesa vyžaduje se něco osvětlujícího způsobem účinkujícího a něco způsobem utvářejícího, jako slunce nebo paprsek osvětluje účinkující vzduch, světlo pak zpřičiněné jest formálně ve vzduchu: tak k vnitřnímu osvícení duše vyžaduje se dvojího světla: jedno způsobem účinkujícího, jež jest nestvořené, druhé způsobem formy úvislé, jež jest milost stvořená, duši tu zdokonalující a činící milou Bohu: a taková milost jest případnost té duše, již nemůže způsobiti žádné pouhé stvoření, ačkoliv dobře nebo lépe může připravit se k přijetí jí s nápomocí pomoci boží.

Kon pak nebo první účín milosti jest, že učiní příjemným; příjemnost pak dříve hledí k duši, než ke konání. A proto se praví ve 4. kap. 'Genesis', že vzhledl Hospodin na Abela a na obět jeho dříve přijímaje obětujícího, než jeho obět. A odtud jest, že žádný dar, žádný kon člověka není s to zasloužiti život věčný, leč by pocházel od duše, jež jest příjemná Bohu milostí milým činící. Praví se také, že tato milost jest v novém člověku jedna forma, ačkoliv se praví, že jest více milostí k vůli ctnostem, které na tom člověku činí milými Bohu. A tak se nazývá jedna milost milostí vymítání ďáblů, jiná milostí kázání, jiná milostí rozjímání; neboť tak jest ve věcech přirozených jeden kon první, jenž jest žíti od jednoho počátku, t. duše. Ale kon druhý, jenž jest konání, jest mnohonásobný a od různých mohutností. Tak duchovní život jest od jednoho počátku, t. milosti, ale konání a zásluha jest mnohonásobné od různých počátků, t. ctnosti.

4. *Kterak však milost nazývá se mnohonásobnou a co jest*, řekl jsem v otázce při distinkci 4. Ale zde ještě pravím, že milost má v nás různé účiny: první účín že jest božský: milost totiž dává jakési bytí božské a duchovní; dále činí druhý účín, t. získati si zásluhy, neboť bez milosti nic nezaslouží si života věčného; dále činí 3. účín, t. blažený život, k němuž se milostí dochází. — J e s t v ě ě t i také, že v konech milosti a vůle jest jakýsi pořádek, ježto první jest skutek

vnitřní, druhý skutek zevnější, jímž se naplňuje vůle. A podle toho Augustin zdá se různě pojímati milost předcházející a následující, uvažuje pořádek zásluhy: k prvnímu, co následuje, jmenuje milost předcházející, jež jest počátek zásluhy, milost následující pak samý majetek slávy, který působí v nás blažený život. A proto praví: „Svobodný úsudek“ atd. Avšak podle pořádku konu vnitřního k vnějšmu jmenuje milost předcházející, jež zpřičiňuje vnitřní hnutí z důvodu vůle následující milost, kterážto naplní vnější skutek. A proto praví: „Předchází vůli“ atd. a tak postupuje Mistr na tomto místě veskrze. Ale podle pořádku příčiny, co zpřičiňuje skutek, klade milost předcházející, jež dává duši jakési bytí zdravé a duchovní, a milost následující, jež zpřičiňuje skutek záslužný. A proto praví, že milost předchází, abychom byli spaseni, a následuje, abychom uzdraveni brali užitek. A prvním způsobem milost vztahuje se k stavu života budoucího.

DISTINKCE XXVII.

Zde jest popatřiti . . .

1. *Dinstinkce 27.*, ukazující, co jest ctnost, a že není od nás účinně. A obsahuje předně, že ctnost jest dobrá jakost mysli, již dobře se žije, a již nikdo zle neužívá, a již jediný Bůh v člověku působí. 2., že někteří vykládají ne neobratně, že ctnost jest dobrá jakost mysli nebo forma ducha, která utváří duši, která není hnutí nebo vášně ducha, ale jí svobodný úsudek jest podporován, aby k dobrému se pohnul a vzpružil. 3., že milost není kon, ale zpřičiňuje dobrý kon se svobodným úsudkem. A proto milost, která jest ctnost, není užívání svobodného úsudku, ale užívání svobodného úsudku jest spíše z ní; milost není také zásluha, ale se svobodným úsudkem ji činí. 4., že konem milosti zasluhujeme si ospravedlnění v přítomnosti a život věčný v budoucnosti, a že bez lásky ani věriti, ani doufatí není zásluhou života. Neboť láska jest Duch svatý, který jakosti duše utváří a posvěcuje. A Mistr v tomhle se nedrží, jak řečeno v 17. distinkci první knihy, kde praví Mistr, že láska, již milujeme Boha, není nic jiného, než Duch svatý. 5. stojí tu, že třebaže někteří praví, že dobrá užívání přirozených mohutností jsou ctnosti, ne však všechna, ale toliko vnitřní, která jsou v mysli, vnější však, která jsou plozena tělem, nenazývají se ctnostmi, ale skutky ctností. 6., že tito praví, že ctnosti nejsou nic jiného, než dobré vášně mysli, nebo hnutí mysli, což činí Bůh v člověku, ne člověk. 7., že soud o uvedených dvou míněních, t. jsou-li ctnosti zvyklosti neb kony, a užívání přirozených ctností, ponechává Mistr uvážení bedlivého čtenáře. Jest také poznamenati, že Mistr od některých není držen výše, kde praví, že ctnosti nejsou, leč dobrá užívání a skutky ctností, ježto podle toho by ve spících ctnosti nebyly.

2. K právě řečenému jsou tyto *verse*:

*D ctnost utváří ducha, Bůh jediný ji udílí;
Vůli pomáhá ctnost, v kon zásluhy pak ji uvádí.
Ne proto vírou, však věřením si život lze zasloužit',
Ježto milost ta není sama zásluha, leč ji přináší.
Ctnosti, praví jedni, prý jsou pohnutkami myslí.*

3. Tážeme se, *zda výměr ctnosti, který klade Augustin, jest dobrý*. A dovozuje se, že nikoli. Neboť by následovalo, že dítě bytující v milosti bylo by ctnostné. Dolejší návěst jest proti Filosofovi v 1. kn. „Ethiky“. Ale závěrek se dokazuje: Neboť dítě bytující v milosti má dobrou jakost myslí, již správně žije, protože žije bez neřesti, a tak i o jiných částkách výměru; jest tedy závěrek dobrý. 2. takto: onen výměr ctnosti jest nadbytečný, tedy špatný. Hořejší návěst se dokazuje: Neboť postačí říci: „ctnost jest dobrá jakost myslí, již se dobře žije.“

Jest říci, že otázka jest správná. A proto se výměr dotýká všech příčin ctností: příčiny formální dotýká se v rodu a rozdílu, když se praví „dobrá jakost“; látkové, když se praví „myslí“: neboť ona jest v myslí jako forma v látce; příčiny účelné se dotýká, když se praví: „jíž se dobře žije“; příčiny účinkující, když se praví: „kterou Bůh dává“, a povahy její nejpřednější, když se praví: „jíž nikdo zle neuzívá“. Jinde také klade Augustin, že ctnost jest láska k řádu, a praví: „Tento výměr“ atd. K prvnímu důvodu se připouští závěrek a popírá se, že dolejší návěst jest falešná; a když se praví: „jest proti Aristotelovi“, platíž toto, neboť i celý výměr jest proti Aristotelovi: neboť Aristoteles by popřel onu část výměru, t. „kterou dává jediný Bůh“; neboť on praví, že jsme spravedliví, kdy chceme, a konáme spravedlivé, kdy chceme; ale ona částka: „kterou jediný Bůh dává“, ukazuje, že nemáme ctnosti, kdy chceme, ale kdy by chtěl Bůh a dal ji.

2. může se odpověděti popřením, že jest proti Aristotelovi dle jeho úmyslu, neboť on nazývá člověka ctnostným pro skutky, a tak dítě není ctnostným, protože nekoná činně ctnostné skutky. K 2. se praví, že by to nestačilo tak dobře k úplnému vysvětlení příčin a rozdílů, ačkoliv by to byl dobrý výměr formální, řekne-li se: „ctnost jest dobrá jakost myslí, již správně se žije.“

4. *Zdali milost a ctnost jsou totéž?* Jest věděti, že někteří pravili, že milost a ctnost jsou totéž, jako nemůže býti dáno vyklouznutí z výměru ctnosti, ježto i milost jest dobrá jakost myslí, již správně se žije a již nikdo zle neuzívá a kterou jediný Bůh v člověku působí. Ale jiní to zavrhnou. Tomáš a Petr z Tarantasie, dovozujíce to, že pak nikdy není ctnost bez milosti; 2., že jako jsou zmnožovány ctnosti, tak byla by zmnožována milost; 3., že by pak žádný z pohan-ských filosofů nebyl ctnostný; ježto žádný, jako takový, nebyl v milosti, již byl by milý Bohu. Ale tyto tři důvody mohou býti připuštěny: neboť nikdy, vzhledem k prvnímu, pravá pokora není bez mi-

losti, ani pravá spravedlivost nebo kterákoli jiná ctnost mravní; a jako ctnosti jsou zmnožovány podle svých konů, tak také milost, vzhledem k druhému; a jako někdo činí něco sebou samým dobrého, ale nekoná proto ctnostný skutek, tak filosofové činili něco sebou samým dobrého a měli dobré zvyky, ale ne ctnosti a následovně nebyli ctnostní. A toto vzhledem k 3. Neboť tak ještě dnes nazýváme mnohé lidi ctnostnými hledíce k vnějším skutkům, a přece nevíme, jest-li některý z nich ctnostný, ježto snad jest v skrytosti nezdrženlivý a následovně nemírný, nemoudrý, nespravedlivý, a tak podle Filosofova ode vší mravní ctnosti ostavený, jelikož podle sv. Augustina v listě k Jeronýmovi a podle Filosofova v 6. kn. „Ethiky“, ctnosti jsou tak spojeny, že, kdo má jednu, má všechny, a kdo jedné nemá, nemá žádné. A proto o ctnosti a chvalitebném zvyku nebo o skutku sebou samým dobrém jest si to představit tak, jako o světle a osvětlené barvě. Neboť světlo jest samo sebou forma, ale osvětlená barva vyjadřuje i onu formu, i barvu odňatou formě a každé z těch dvou směřuje k druhému a jaksi se doplňuje přítomností druhého. Podobně jest tomu rozuměti o ctnosti a chvalitebném zvyku, nebo skutku sebou samým dobrém; neboť jako barva se doplňuje světlem, aby se mohla nazvati vskutku barvou mohoucí pohnouti zrak, a beze světla nazývá se beztvárnou, tak sebou samým dobré nebo zvyk u lidí chvalitebný jest beztvárný bez ctnosti nebo milosti, kterou Apoštol zove také láskou ve 13. kap. 1. listu ke Korintským, bez níž ani kázání, ani almužnictví, ani položení těla do ohně nic neplatí. Tak tedy jest patrné, že ctnost, milost a láska, jíž člověk nebo stvoření rozumné praví se milým Bohu, jsou totéž; a podle toho má se důsledně říci, že všeliká mravní ctnost jest jakost vlitá, ačkoliv ne každý skutek ctnosti jest jakost vlitá. Hořejší příklad o světle a o osvětlené barvě. Neboť světlo se vlévá, ale nikoli osvětlená barva, i jest patrna správnost otázky.

Z ní pak dále jest patrné, že ctnost jest zvyklost, totiž jakost vlitá, jejíž první kon jest utvářeti podmět a tím způsobem praví se, že ctnost jest vždy v konu. Jiný jest druhý kon ctnosti, jenž jest působení ctnosti a v tomto není neustále, ježto někdy jest nedostatek se strany podmětu buď volný neb přirozený, jako u slabých dětí, bytujících v milosti, a u spících, přece však pokud jest sama ze sebe, ctnost vždy k onomu konu naklání. I jest věděti, že sv. Tomáš ve „Spise“, kvest. 2. a Petr z Tarantasie drží, že ctnost není milost, ani milost není láska. Ale Slavný doktor, Bystrý doktor, Richard de Media villa, Vilém Okam a mnohem více jiných drží opak, a s nimi souhlasí hořejší výrok v otázce.

5. *Zda člověk mající milost může si zasloužiti náležitě život věčný?* Jest poznamenati, že „zasloužiti si“ zúženo k dobrému jest, aby stvoření rozumné učinilo něco odměny hodného, a jinoznačně praví se to o odměně života věčného, jako i on nazývá se jinoznačně odměnou. Když však někdo vinou učiní se hodným trestu časného nebo věčného, pak se praví, „zle se zasloužiti“. Neboť jest dvojí zásluha, t. přiměřená a náležitá. Přiměřená, když se někdo zaslouží z pouhé

milosti odměňujícího, jako když odměňující napomáhá spolupůsobením všeliké zásluze zasluhujícího se, aby mu bylo dobře, a ne, aby onomu odměňujícímu přirostlo odtud něco dobroty, neb žádné takové práce nepotřebuje; jako dá-li král peníze a vše k životu potřebné dělníkům k pracování práce, které nepotřebuje, a na konci práce milostně ustanoví dáti pracujícím za práci dědictví věčné. O takových pracujících se praví, že si zasluhují řečeného dědictví přiměřeně. Ale náležitě, praví, se, že se někdo zasluhuje, když se zaslouží z pouhé spravedlivosti od někoho odměňujícího, což se děje, když odměňující nespolutpůsobí s ním milostně, pomáhaje mu k takové zásluze, nebo když se děje zásluha ku potřebě odměňujícího, buďsi to tak, že přijímá napřed, nebo přijímá zároveň, pomoc neb odměnu za práci, jako pán světské vinice najme dělníky k své potřebě, jíž potřebuje ke vzdělání vinice, a na konec dá odměnu smlouvenou s majitelem vinice zatím z vlastní mzdy; neboť tehdy by pán vinice dával mu mzdu na konci dle přísné spravedlivosti, bez názvu milosti. Nebo, jak některým se zdá, zasloužiti se přiměřeně jest, když nenalézáme rovnosti mezi zásluhou a odměnou, ale toliko podle štědrosti dávajícího dar jest udílen, ježž mu sluší dáti: zasloužiti se náležitě pak jest tu, kde nalézáme rovnost mezi zásluhou a odměnou podle správného ocenění.

Z toho jest patrné 1., že člověk mající milost může si zasloužiti přiměřeně život věčný, 2. podle domněnky některých se praví, že může se zasloužiti náležitě ne podle rovnosti kolikosti, ale podle rovnosti poměru.

Tu jest poznamenati, že dvojí jest rovnost, t. kolikosti a poměru; podle rovnosti kolikosti z konů ctností nezaslouží si člověk života věčného: neboť není tak veliké dobro v konu záslužném, jak veliká jest odměna slávy. Ale podle rovnosti poměru člověk zaslouží si života náležitě, neboť Bohu není více uděliti člověku život věčný ze štědrosti, než dobrý kon učiniti záslužným. Kdo tedy praví, že člověk nemůže si zasloužiti život věčný náležitě, mají na zřeteli rovnost kolikosti; kdo však praví, že člověk může si zasloužiti život věčný náležitě, mají na zřeteli rovnost poměru. — K tomu jest věděti, že podle Filosofova v „Ethice“ jest dvojí spravedlivost, t. směnná a rozdělivá. Směnná, již pozorujeme ve smlouvách, jako v kupování a prodávání, hledí k rovnosti kolikosti, aby kolik přijímá, tolik, t. v platnosti, vrátil. Spravedlivost rozdělivá pak hledí k rovnosti poměru; v odevzdávání odměny k zásluze pak více se zachovává forma rozdělení, ježto spravedlivý rozdělovatel odplácí jednomu každému podle jeho zásluh neb skutků. Ale, vrátíme-li se k prvnímu výměru zásluhy náležitě, praví se, že pouhé stvoření nemůže si náležitě zasloužiti život věčný. Neboť uzavírá protimluv, aby si stvoření zasloužilo něco od Boha, leč by Bůh odměnil je názvem milosti smíšené se spravedlivostí: a proto právě, že tomu tak, nezaslouží si odměny náležitě, jak patrné z výměru zásluhy náležitě; jest tedy úsudek správný.

I jest patrné, kterak táž zásluha může býti vzhledem k jednomu

odměňujícímú náležitá a vzhledem k druhému přiměřená, a následovně tyto dva rozdíly neliší se protikladně, ale jaksi vztažně. Jest také patrné, že nenásleduje: „jest hodno z milostného slibu božího, aby Petr za danou zásluhu měl odměnu B; tedy Petr zaslouží si odměny B přiměřeně, tedy náležitě.“ Neboť náležitost vylučuje název milosti vzhledem k odměňujícímú. A onen smysl předkládá Apoštol v 8. kap. listu k Římanům, říká: „Nebo tak za to mám, že“ atd. 3. jest patrné, kterak se rozumí onomu následujícímú mínění doktorů, že Bůh nemůže odměniti, leč by odměnil nad (zásluhu), ani potrestati náležitě, leč by potrestal pod (zásluhu). Neboť to jest náležitě v mínění tom, jako kdyby se řeklo, že Bůh nemůže odměniti, leč by odměnil milostně, ani potrestati, leč by potrestal milosrdně, což jest nutné. 4. jest patrné, že Bůh milostí zvláštní napomáhá všelikému stvoření spolupůsobením milosti v konání. To jest patrné: tak jest nemožné, aby stvoření postoupilo v bytí stvoření; leč z věčné milosti boží, již chce, aby celé pokolení stvoření postoupilo na venek v svůj čas, a z milosti zvláštní stvoří toto stvoření, jako Apoštol přidává nepřetržitou správu a jiné následující, z kterých může se zasloužiti do té míry, že kdyby člověk nebo jiné stvoření bylo hříchem ohavnosti ostaveno od království božího, ihned by se obrátilo niveč, jak ukazuje Augustin v 2. kn. „Na Genesis“, v odstavci 22., ba činí-li člověk něco dobrého, jest k takovému činění poháněn od Boha. Proto Bůh jako duchovní lichvář napomáhá každému člověku, dává mu do rukou statky světské, jimiž se zasluhuje a více odměny než náležitě si zaslouží. Proto praví Apoštol v 11. kap. listu k Římanům divě se božskému předzřízení a vědění: „O hlubokosti“ atd. a následuje: „Neb kdo prvé“ atd. A tak dlužno rozuměti výrokům doktorů, kteří praví, že Bůh nic jiného než činí odměňuje zásluhy lidí, než že spolupůsobí vlastní činy. Neboť všeliké stvoření v konání není leč nástroj boží, s nímž Bůh z milosti působí; proto žádné stvoření nemůže si více připisovati nějakou odměnu chvály bez názvu milosti, než může (to činiti) chvála řemesla pile nebo jinému nástroji řemeslníkovu, jenž jej uměním svým řídí k dílu, neboť Bůh věčným svým uměním pohne stvoření jako své ústrojí, jak chce a kdy chce ke kterémukoliv jeho skutku. Toto působením božím uvažuje Izaiáš v kap. 10. praví proti marně se vychloubajícím sebou samými takto: „Zdaliž se bude sekera“ atd. I jest patrné, že marné jsou případy, jimiž jest zpřičinována odměna, od níž člověk se zasluhuje od Boha náležitě. Neboť Bůh nemůže tuto oddělit od odměny přiměřené, neboť nemůže to rozeznávati, protože to nemůže býti. Jest také patrné, že táž zásluha jest náležitá vzhledem k člověku odměňujícímú, a toliko přiměřená vzhledem k Bohu. Z toho jest patrné, že zásluha přiměřená a náležitá se navzájem následují vzhledem k různým odměňujícím nebo také odměnám. Neboť služebník občanského pána pracující pro potřebu pána svého bez toho, aby od něho neustále přijímal bytné řízení, co do života a pohybu, zasluhuje od něho odměnu náležitě, a onu odměnu zasluhuje od Boha přiměřeně, jelikož tolik slouží Bohu, který nepotře-

buje řečené služby, ale vždy napomáhá, dávaje člověku neustále více odplaty, než zaslouží nebo bude si moci zasloužit náležitě. Neboť nemůže si zasloužit, leč jemu případné, jako desátky, čest a blaženost, nad než všecky svým bytím daleko vyniká; také řízení člověka, jímž jest zachovávan od nebezpečí duše a těla, jest přednější, než všecko bohatství světa, nebo cokoliv odplaty může stvoření dáti sobě nebo jinému. Z toho jest patrné, že jest nemožné, aby si stvoření zasloužilo od Boha nebo od stvoření jakoukoli odměnu, leč by si od Boha, zasloužilo odměnu onu přiměřeně, ne náležitě. Z toho jest patrné, že uzavírá protimluv, aby si stvoření zasloužilo odměnu od jiného stvoření, leč by si jí také zasloužilo od Boha ježto jest nutno, aby vše spravedlivě dané, bylo dáno od Boha bezprostředně, nebo nástrojně skrze jeho nástroj. A proto Apoštol praví v 6. kap. listu k Efezským: „Služebníci poslouchejtež“ atd. Z tohoto výroku jest patrné, že jako nikdo nemůže nikomu dobře sloužiti, leč by sloužil Bohu, tak nemůže býti odměněn, leč by byl odměněn od Boha.

A to, co řečeno, postačíž nyní o zásluze.

Cožkoli zásluhy máš, to milost předchozí tobě dává;
Bůh tu neodměňuje v nás nic leč své dary pouze.

DISTINKCE XXVIII.

To však držíme neotřeseně . . .

1. Tato jest *distinkce 28.*, pojednávající o nepostačitelnosti svobodného úsudku a zatracující tři bludy, t. Jovinianův, Manicheův a Pelagiův. I jest 1. *úsudek*, že pevně jest držeti, že svobodný úsudek bez milosti předcházející a pomáhající nestačí k spravedlivosti a k spáse, čehož opak praví kacíři svrchu řečení. 2. *úsudek*, že třebaže máme svobodný úsudek, přece vždy potřebujeme božské pomoci, ježto vždy můžeme hřešiti; a můžeme nehřešiti, alespoň smrtelně.

2. Úhrn krátce jest obsažen v tomto *verši*:

E tu o úsudku tři kacířství a bludy kací.

3. Bere se v pochybnost, *zda člověk může konati dobré pouhými přirozenými vlastnostmi bez milosti*. K tomu jest věděti, že někteří soudíce o působení svobodného úsudku, jako o působení věcí přirozených, pravili, že jako kámen má ze své nutnosti působení, aby šel dolů, nebylo-li by mu bráněno, tak také člověk nutně vykonává své působení podle přiměřenosti nebo nutnosti nějaké přirozenosti bytující v něm. A ježto v člověku nalézá se dvoji přirozenost: rozumová, z níž má člověk od sebe náklonnost k žádání věcí čestných a sebou samými žádoucích, a druhá citová, podle níž jest skloněn

k žádosti těch věcí, jež jsou žádoucí podle těla nebo podle smyslu, proto k tomu hledíce, kacíři smyslili protivná kacířství vycházející z téhož kořene. Neboť Joviniani berouce zřetel k rozumné přirozenosti tvrdili, že člověk koná z nutnosti dobré a nikdy nehřeší; Manichejští pak hledíce k přirozenosti citové, o níž pravili, že je zlá a že má původ od zlého Boha temností, říkali, že člověk hřeší z nutnosti a nemůže činiti dobré, a tak obojí zavrhovali svobodný úsudek; neboť tak člověk neměl by svobodný úsudek a zvláště ve stavu pouti, kdyby mu svobodně nepřislušelo určování jeho skutku. A proto jiní chtěje zachovati přirozenost svobodného úsudku klesli v jiný blud, t. Pelagiáni, kteří zveličovali přirozenost podle schopnosti svobodného úsudku do té míry, že řekli, že svobodný úsudek není sám ze sebe omezený k nějakému skutku, v čemž praví dobře; ale praví nad to, že sám ze sebe jest se skutek záslužný, v čemž bloudí, nemajíce na zřeteli, že skutek záslužný má do sebe účinnost jdoucí nad přirozenou schopnost, pokud jest účinný k dosažení odměny toho, co jde nad schopnost přirozenosti, t. život věčný. A proto svobodný úsudek není se skutek záslužný, leč by byl pozdvižen nějakou zvyklostí, která jde nad schopnost přirozenosti, a která se nazývá milost. A proto, držíce podle katolické víry střed mezi dvěma kacířstvími, pravíme, že člověk svobodným úsudkem může činiti skutky sebou samými dobré, jako dávati almužnu, modliti se a takové, a podobně skutky zlé, ale nemůže postoupiti k skutku záslužnému bez zvyklosti milosti nebo daru. Když však pravíme, že člověk může svobodným úsudkem činiti skutky sebou samými dobré, nevylučujeme božskou příčinnost, ale připouštíme, že Bůh ve všech působí, jako nejpřednější příčina celého zpříčiněného dobra. I jest patrné, že člověk nemůže konati dobré záslužně pouhými přirozenými vlastnostmi bez nápomoci milosti boží; a proto pravil Apoštol v 15. kap. 1. listu ke Korintským: „Milostí boží jsem, co jsem.“ A ve 13. kap. 1. listu ke Korintským, ukazuje velikou sílu milosti, jež jest láska, praví, že bez ní nic neprospívá, t. k dosažení života slávy. A jinde praví, že nejsme postačitelní mysliti něco sami ze sebe, jako ze sebe, ale dostatečnost naše z Boha jest. A těmto výrokům odporují podle již podaného vysvětlení Joviniani, Manichejští a Pelagiáni.

4. *Zdali se může někdo pouhým svobodným úsudkem vyhnouti hříchu?* Zde liší někteří, že vyhnouti se hříchu pojímá se dvojako: jedním způsobem z hříchu spáchaného opět povstati, a tímto způsobem nemůže se žádný člověk pouhým úsudkem vyhnouti, leč by byl podporován a osvobozen milostí. V tom také pobloudil Pelagius. Jiným způsobem přihází se vyhnouti hříchu, t. nový nespáchatí nebo vyhnouti se spáchání, a zde jsou domněnky. Někteří pravili, že člověk po klesnutí nemůže se vyhnouti smrtelnému hříchu pouhými přirozenými vlastnostmi. Ale před klesnutím mohl; a aby se nezdálo, že hřích klade nutnost, pravili, že člověk bytující v hříchu může se vyhnouti hřešení, t. tomuto neb onomu hříchu. Ale ne tak o hříších všedních. Pravili také, že člověk bytující v hříchu smrtelném může se na čas

vylhnouti tomu, aby neupadl v jiný hřích, avšak ne na dlouho; a to jest správné o některých hříších smrtelných, ale ne o všech, neboť člověk hřeší novým nevďekem. Neboť nechťiti přijmouti milost boží v tuto hodinu, nebo nepřipravovati se v onu hodinu k milosti, a opět podobně v jinou hodinu, kdož může říci, že člověk v takovémto stavu nezhrěšil by v nový čas znova? A odtud jest, že ti, kdo dlouho trvají v hříchu bujnosti nebo jiném do té míry se znesnadní zatěžujícím nevďekem, že jest jim těžko z prvního hříchu povstati, leč by jim veliká milost boží a pomoc svatých přispěly, aby povstali.

5. A o tomto faktu koluje mnoho otázek, jako *zda-li člověk může bez milosti plniti božská přikázání*; a praví se zkrátka, že nikoli, ježto první přikázání jest milovati Boha, a to nemůže býti naplněno bez milosti, a následovně žádné, leda co do vykonání skutku, jako že zlí k přikázání božimu sestoupí do pekla a ďáblové je z přikázání božího trestají. Neboť jelikož praví Spasitel ve 14. kap. evangelia sv. Jana: „Kdož by měl přikázání, má“ atd.; proto nutno, že zachovávatí přikázání boží jest býti v jeho milosti a následovně nikdo nemůže bez milosti plniti božská přikázání. A v tom pobloudil Pelagius, řka, že člověk může pouhým svobodným úsudkem plniti přikázání boží.

6. *Zda-li může člověk bez milosti odolati pokušení?* Rozumí-li se to vždy o milosti milým činící, praví se, že ano. Neboť některý člověk bujný může odolati pokušení pokoušejícímu ke křivé přísaze nebo k vraždě nebo ke krádeži; o zatracených však, kteří zatvrzelostí jsou nutkáni k hřešení, se praví, že nemohou odolati pokušení rouhání z předpokladu konečné nekajcnosti, což mohli, dokud byli zde na zemi.

DISTINKCE XXIX.

Po tom jest uvážiti . . .

1. *Distinkce 29.*, v níž Mistr ukazuje nepostačitelnost svobodného úsudku prvního člověka bez milosti. A stojí v ní 1., že člověk před hříchem potřeboval milosti; 2., že Adam před hříchem měl ctnosti a lásku, jež hříchem ztratil; 3., že první člověk pro svůj hřích byl vyvržen z ráje v toto místo béd; 4., že Bůh mluvě jako rozhněvaný k andělům o pyšném člověku, řekl: „Vizte, aby snad nebral se stromu života“ atd., s kterého kdyby nebyl pojedl, byl by měl nesmrtelnost; 5., že jest věřiti, že službou andělů ve viditelném ráji byla ustanovena ohnivá stráž; 6., že se mohlo státi, aby Adam pojedl jednou se stromu života, ale nedosáhl nesmrtelnosti, protože snad onen strom jí neděloval, leč by se s něho častěji bralo.

2. K tomu jsou tyto *verše*:

F moh' státi Adam, však tím by nebyl se zasloužil,
Předchodná by milost mu i průvodní byla dána;

Ctnosti člověk měl, však ty hříchem svým ztratil arci.
 Bůh co nehodna ho pak života stromu z ráje vyloučil,
 Ježž pak na znamení ostríhá meč Cherubína.
 Bez hříchu jsa člověk, pojedl s života stromu, avšak
 Živ být přec nemohl, neb často mu jist' nebylo lze.

3. Běře se v pochybnost, *zda člověk měl před hříchem milost*. Někteří pravili, že ne. A výroky, které praví, že člověk měl ctnosti, obrací to k ctnostem přirozeným, které byly nejvýbornější, nazývajíce také ctnosti zvyklostmi a jakostmi nabytými dobrým užíváním při konání smrtelném; a praví, těch že člověk neměl. Ale, ježto některé výroky praví, že měl lásku, proto praví jiní obecněji, že Adam na počátku stvoření neměl milosti, ale potom před hříchem měl. A tato domněnka se shoduje s domněnkou svatých, kteří praví, že věci byly stvořeny posobností časů. Jiní pak kladou, že člověk byl stvořen v milosti, a to souhlasí s domněnkou Augustínovou, jenž klade, že věci byly najednou stvořeny dokonale v látce i ve formě. A ježto si doktorové v této otázce navzájem odporují, proto nechť spí v pokoji.

4. *Zdali skutky člověkovy jsou účinnější k zásluze po hříchu, než předtím?* Jest říci, že zásluha záleží v konu, a ne v každém konu, ale v konu milostí utvářeném. Kon pak milostí utvářený vychází od vůle, a tak jest nutno, aby zásluha měla něco od milosti, něco od vůle a také něco od předmětu, od něhož odvozuje druh. Odtud dle těchto tří lze měřiti účinnost zásluhy: neboť čím je některý kon volnější, tím je záslužnější. A podobně: čím je předmět obtížnější, tím jest kon záslužnější, aby se vždy rozumělo srovnání o jednom z rovnosti ostatního. Že však obtížné rozmnožuje počet zásluhy, to nemá z nesnadnosti práce, ale z dobroty: čím jest něco lepší, tím více jest to nad síly konajícího. Ježto tedy člověk podle některých byl by měl před hříchem větší milost podle stavu obecného a vůle jeho byla by bývala hotovější, než po hříchu, následuje, že skutky jeho byly by bývaly účinnější k zásluze, uvažuje-li se konání při témž předmětu, ačkoliv člověk po hříchu jedná s větší nesnází, neboť obtížné nerozmnožuje počet zásluhy z důvodu nesnáze. Někteří však praví, že v stavu nevinnosti podle nich nebyla by větší milost, než po hříchu, ani větší vůle co do snažení, třeba by byla větší, co do účinu: tehdy by nebyly skutky účinnější k zásluze v zásluze bytné; ačkoliv zásluha se měří podle milosti, ale co do zásluhy případné; nyní jsou účinnější pro nesnáz, kterou člověk trpí, tehdy však nikoli. I zdá se mi, že zásluha jednoho, t. Pána našeho Ježíše Krista, i po hříchu vynikala by nad zásluhy jiných, jimiž by si byli v stavu nevinnosti zasloužili život věčný. Neboť on si zasloužil býti povýšen nade všechna rozumná stvoření a tak i jeho člověčenství, což by o žádném člověčenství a tak o žádném člověku nebylo bývalo mohlo býti pravdou, aby on byl hlava všech držící vládu, a nezmenšuje se zásluha života bojujících nesnází odporu, ale spíše se zvětšuje, protože v téže příčině statečně výborněji konajícímu má odpovídati větší zásluha. A proto Spasitel pravil učeď-

níkům svým: „Snažujte se vcházeti těsnou branou.“ A Filosof praví: „Ctnost týká se věcí nesnadných“, pročez Pán Ježíš měl velikou nesnáz vykupuje pokolení lidské nejtěžšími útrapami. A proto měl velikou statečnost, on, jenž dobrovolně podstoupil nejohavnější a nejtěžší smrt. Proto téměř neustále napomínal své učedníky k statečnosti, jež se týká nejhroznějšího a následovně nejnesnadnějšího, totiž smrti. A proto v 5. kap. evangelia sv. Matouše vypočítává osm ctností, jež po částech blahoslaví za odplatu, jež vychází z nejnesnadnějších ctností, připojil po- pronásledování, které způsobuje smrt, radujte se a veselte se, nebo odplata vaše hojná jest v nebesích.

DISTINKCE XXX.

V hořejším bylo naznačeno . . .

1. Tato jest *distinkce* 30. pojednávající o hříchu, jak od toho prvního rodiče se přelil na potomky příčinně nebo prvotně. A obsahuje 1., že hřích a trest přecházejí na potomky od prvního rodiče a že prvotní hřích jest vina; 2., že prvotní hřích není kon ani hnutí žádání, ale zlá žádost hříchu, t. žádostivost nebo žádostnost, která se nazývá zákon údů, nebo mdloba přirozenosti nebo tyran přirozenosti, aneb zákon těla, jenž jest v údech našich. 3., že z činného hříchu Adamova vyšel hřích prvotní, který z vůle prvního člověka byl vset, aby v něm byl a na všechny přešel; 4., že to jediné jest z pravosti lidské přirozenosti a jediné povstává, co jest odvozeno od rodičů, co svým zmnohonásobením bez přídavku vnější věci jest rozmnoženo. 5., že tělo, v něž přecházejí pokrmý, jako zbytečné bude při vzkříšení odloženo. A věz, že Mistr ve dvou posledních úsudcích se nedrží.

2. K některým právě řečeným bodům jsou tyto *verše*:

G Adamův hřích pak nás všechny potomky zasáhnul;
Toť hřích jesti, jemuž dle prvotnosti jmě je dáno,
Ježž proti jedněm my tvrdíme tu býti vinou též.

3. Tážeme se, *zda prvotní hřích jest žádostivost*. A zdálo by se, že nikoli. Neboť žádostivost po křtu trvá, ale prvotní hřích netrvá v pokřtěném: jest tedy otázka falešná. — Na opak jest Mistr na tomto místě, řka, že hřích prvotní není kon, ani hnutí žádání, ale zlá žádost hříchu, t. žádostivost.

Jest *poznamenati*, že při hříchu prvotním jest veliká nesnáz. K tomu jest *věděti*, že tato jména nedostatek, hřích, neřest, vina zdají se znamenitě totéž, ale rozdílně. Neboť nedostatek vyjadřuje všeobecně nemění nějaké nedokonalosti, ať má nutně býti v něčem, čili nic; a proto v každém stvoření jest nedostatek a v jediném Bohu není žádný nedostatek, jelikož má všecku dokonalost ať formálně nebo bytně, tedy jest prostě dokonalý, jak praví Vykla-

datel v 5. kn. „Metafysiky“, kap. „O dokonalém“, a svorně celé písmo svaté s doktory a filosofy. Hřích pak, široce vzato, vyjadřuje nemění dokonalosti, jež má nutně býti v něčem, a tak povstává hřích ve vlastnostech přirozených a vlastnostech mravních, jako o tom, kdo nemá úd těla povinný, se praví, že má hřích přirozenosti, a o tom, kdo nemá spravedlivosti, se praví, že má hřích mravu. A proto prvotní hřích může býti i v přirozených i ve volních vlastnostech. Neřest pak vyjadřuje nemění dokonalosti a správnosti, jež má nutně býti ve vlastnostech žádostivých. Odtud neřest klade se v žádost citovou: neboť první smyslná hnutí mají smysl neřesti. Vina pak zdá se vyjadřovati nemění dokonalosti nutně toliko ve volních; neboť nedostatek vinný přísluší vůli: druhdy však, ba často, jedno jest bráno za druhé.

Dále j e s t v ě d ě t i, že jsou tři druhy hříchů: neboť každý hřích jest buď prvotní nebo činný: a činný jest dvojí, totiž smrtelný a všední. A o prvotním jest v této distinkci nesnáz, protože jedni praví, že hřích prvotní jest žádostivost, jiní nemění prvotní spravedlivosti. — Tu j e s t p o z n a m e n a t i, že žádostivost může býti pojímána, jak jest kon nebo náklonnost v žádostivosti citové — a tak nenáleží k prvotnímu hříchu, pokud jest hřích, jelikož žádné z oněch není jako takové hřích. Nebo může býti žádostivost pojímána dle toho, jak jest náklonnost v žádosti rozumové k nezřízenému žádání rozkošného a ke kochání spolu se žádostí citovou; a tím způsobem náleží jako hmotné k prvotnímu hříchu, totiž neměním prvotní spravedlivosti, která byla jako uzda krotící tu vůli od nemírného kochání, ježto tato jest ne kladně, ale záporně nakloněna k žádání a tak k nezřízené žádostivosti rozkošného, jak vykládá Anselm ve spise „O početí Panny“, kap. 4. o lodi se zlomeným kormidlem a o koni, jenž po zlomení uzdy jest puštěn. Tím chce naznačiti, že prvotní hřích jest formálně nemění prvotní spravedlivosti, jež nutně má býti v člověku, ne však vlastním konem, ale cizím, a tak jest ve spravedlivosti záporně, mluveno podle Anselma ve spise shora řečeném v kap. 27. a „O pádu ďáblově“ kap. 16., kde praví, že nic jiného nevyjadřuje tento hřích, než nahotu povinné spravedlivosti způsobenou neposlušností Adamovou, pro níž všichni jsou synové hněvu. Látkově však vyjadřuje náklonnost žádosti rozumové a ne žádostivost v nižší části; tedy co praví Mistr, jak vidíme často i svaté praviti, že prvotní hřích jest žádostivost, to nemá býti pojímáno podle jeho formální stránky, ale protože jest v žádostivosti, která jest náklonnost ve vyšší části té duše. Odtud jako v činném hříchu jest něco látkového, t. obrácení k dobrému změnitelnému, a něco formálního, t. odvrácení od dobra nezměnitelného, tak v hříchu přirozeném nebo prvotním jest něco způsobem formy, t. habitualní odvrácení od dobra nezměnitelného, jež není nic jiného, než nemění povinné spravedlivosti, a něco jest v něm způsobem látky, t. habitualní obrácení sil citových k jich rozkošem bez rozkazu rozumu, což není nic jiného, než žádostivost; neboť ve dvou, t. v přilnutí vůle k dobru nezměnitel-

nému a v poslušnosti sil nižších vůči vyšším záležela správnost člověka v stavu nevinnosti. Mluveno však formálně: hřích prvotní jest nemění nebo nedostatek povinné spravedlivosti; mluveno pak látkově: jest žádostivost, pročez první člověk při svém původu obdržel dvojí spravedlivost: spravedlivost, která se nazývá právo k blaženosti nebeské, a 2. spravedlivost, t. j. plnou pravomoc toho rozumu nad citovými silami duše, aby beze vší vzpoury duše té poslouchaly. Když tedy Adam zhřěsil, tehdy zbavil se první spravedlivosti a tehdy ihned tělo ustoupilo od poslušnosti duše a počalo se vzpíratí té duši. A proto nemění první spravedlivosti nazývá se vlastně prvotní, a to se při křtu ruší, ale nemění druhé spravedlivosti trvá jako trest, jež samo sebou není hřích, ale jest podnět nebo zlá žádost hříchu. Dále jest věděti, že nedostatek prvotní spravedlivosti, který je člověku dán v jeho stvoření, stal se z vůle člověka, jak odvozuje Mistr na tomto místě z Augustina. A jako ona spravedlivost byla dar přirozenosti a byla by bývala rozplozena na celou přirozenost lidskou, kdyby byl člověk vytrval v stavu nevinnosti, tak také i zbavení oné spravedlivosti převádí se na celou přirozenost lidskou od toho Adama na všechny stvořené žádostně rozplozením, ne však na Krista, který posel od toho Adama bez žádostivosti. A z toho se odvozuje, že prvotní hřích jest vina a jest trest viny a příčina viny.

4. Ale běře se v pochybnost, *ježto vina jest nedostatek volní, kterak nedostatek prvotní spravedlivosti jest volní, takže se dítěti počítá za vinu?* K tomu jest poznamenati, že jako jest kterési dobré, jež hledí k přirozenosti a jež jest dáno všem přirozenost majícím, a jiné, jež hledí k osobě, tak jest dvojí vina, t. přirozenosti a osoby. K vině osoby vyžaduje se vůle osoby jak jest patrné při hříchu činném. K vině přirozenosti však, jaká jest prvotní, postačí vůle v přirozenosti. Ježto tedy prvotní spravedlivost byla dána tomu Adamovi, netoliko proň samého, ale jelikož byla dána jednotlivým, kteří z něho měli rozplozeni býti, neboť on byl pramen a počátek obsahující celou přirozenost lidskou, odtud jest, že jednotlivci zplození od něho žádostivým rozplozováním jsou v přirozenosti od kořene nakaženi.

Jest věděti, že činný hřích v Adamovi předcházeli náš prvotní, ale náš prvotní předchází všeliký náš činný a v Adamovi byl týž hřích činný a prvotní; činný—samému Adamovi, a prvotní vzhledem knaším hříchům. Mimo to jest věděti, že jest jakési srovnání hříchu prvotního, smrtelného a všedního, podle „větší“ a „menší“. Neboť smrtelný hřích činný, protože jest zbavení dokonalosti nejnutnější, t. milosti, a má nejvíce z volního, proto jest těžší. Hřích všední však, pokud má více z volního než prvotní, nazývá se těžší jeho, ale pokud jest zbavení menšího dobra a méně nutného, než hřích prvotní, jest lehčí jeho. A proto mají se jako úsudek přestupující a přestoupený. To podle Pařížského. A proto se strany smyslu více jest trestán všední, a se strany zatracení více jest trestán prvotní. Z již řečeného jest patrné, že prvotní hřích formálně podle Anselma jest nemění prvotní sprave-

dlivosti, jež nutně má v někom býti, ale látkově podle Mistra jest žádostivost, dle toho, jak jest nezřízená náklonnost v žádosti rozumové k žádání rozkošného. Z toho jest dále patrno, že hlavní otázka jest správná. Pak k důvodu, když se dovozuje: „žádostivost po křtu trvá: připouští se. Ale hřích prvotní netrvá na pokřtěném“; předně se to připouští; když se vyvozuje: „tedy prvotní hřích není žádostivost“: popírá se závěrek, jako následuje: „duch Janův po smrti trvá, ale duše Janova po smrti netrvá: tedy duch Janův není duše Janova“. 2. může se odpověděti popřením nižší návěsti: neboť prvotní hřích trvá, co do svého bytí látkového, ale ne co do svého bytí formálního, neboť jest nemění prvotní spravedlivosti, jež nutně má v člověku býti. 3. pro hrubší může se lišiti druhá část: Neboť rozumí-li se, že prvotní hřích netrvá jakýmkoli způsobem, pak se to popírá; rozumí-li se však, že netrvá co do svého bytí formálního, pak se to připouští.

DISTINKCE XXXI.

Nyní zbývá pátrati . . .

1. *Distinkce 31.*, pojednávající o plemenění prvotního hříchu. A obsahuje 1., že prvotní hřích plemení se podle těla a ne podle duše, podle Augustina k Valerianovi. 2., že tělo, které jest počínáno ve vášnivě žádostivosti, znečišťuje se a porušuje, a z jeho dotyku duše, když jest vlévána, běře poskvrnu, již se znečišťuje a stává vinnou, t. j. neřest žádostivosti, jež jest prvotní hřích, odvozuje; a za neřest žádostivosti, jest pojmán všeliký hřích prvotně látkově, jak svrchu řečeno, ježto formálně jest toliko odloučení prvotní spravedlivosti s povinností ji míti. 3., že tělo nemá ani habituální vinu, ani kon, ale příčinu. A proto duše nemá neřest žádostivosti sama ze sebe, ale odvozuje ji z těla. 4., že vášnivě znečištění, které tělo odvozuje ze zuřivosti soulože rodičů, jest příčina prvotního hříchu. 5., že jako předkožka trvá na člověku zplozeném od obřezaného a pleva v plodu, který se rodí z očištěné pšenice, tak po očištění rodičů trvá hřích v synech. 6., že hřích prvotní nazývá se proto prvotním, protože z neřestného zákona našeho původu, v němž jsme počínáni, plemení se vášnivá žádostivost, t. těla. 7., že naše početí neděje se bez vášně a proto ne bez hříchu. 8., že zákonem početí plemení se prvotní hřích, poněvadž kdyby nenastalo v těle porušení, duše by neodvodila ze spojení těla neřest žádostivosti. 9., že prý v počatém ještě před oduševněním se přenáší hřích, ne protože by prvotní tam byl, ale protože tělo tam odvozuje to, z čeho jest hřích v duši, když se vlévá v to tělo. 10., že obojí nazývá se početí i když tělo se rozplozuje i když duše se vlévá, což někdy také se nazývá zrození, vlastně však zrození nazývá se vyvedení na světlo.

2. O některých bodech jsou tyto *verse*:

H viny žádost jest první hřích, jenž na potomky
Všecky se šíře činí, že se čistí k zlému nachýlí.
To z toho pošlo, Adam dobrovolně že příkaz opustil;
Látkově pak z něho jen povstává všechno potomstvo;
Jídlem nezmnoženo z mrtvých vstane pak tělo posléz,
Nýbrž jak z Adama vzešlo dle přírody právě.
Z soulože povstává tělo — tak rodičů je neřestným
Chtíč učiní, a tu jím i duše stává se neřestnou;
Křest rodičů neruší prvotní hřích u potomků.

Znamenej, že prvních šest versů slouží předěslé distinkci, ale poslední tři verse obsahují hlavní úsudky této distinkce.

3. Běře se v pochybnost, *zda duše odvozuje prvotní hřích od nakaženého těla*. A zdálo by se, že nikoli: neboť vše působící jest důstojnější trpného. Ale kdyby tělo zneřestňovalo ducha, působilo by naň a následovně bylo by důstojnější toho ducha. — Na opak takto: prvotní hřích není zpříčiňován netvárným konem dítěte, neboť jinak byl by mu hříchem činným a následovně mělo by užití svobodného úsudku, ani není zpříčiňován od Boha, aby on nebyl původcem nebo činitelem hříchu, ani 3. není zpříčiňován od Adama, protože kdyby Adam nemožným způsobem byl docela zničen, ještě by odvozoval hřích a nyní od něho není odvozován, ježto se kladl, že je blažen, ani duše bytující v hříchu není vlévána: tedy se zdá, že duše odvozuje hřích a nyní od něho není odvozován, ježto se klade, že je blažen, v Adamovi podle příčiny semenné, podle Augustina ve 4. kn. „Na Genesis“, t. j. podle těla, ne podle duše; neboť duše není z plemene, jak výše pověděno, a Mistr dokazuje to na tomto místě výroky. Jest tedy otázka správná.

Jest *poznamenati*, že duše prvního rodiče z vůle hřešic zpříčinila v těle jakousi nezdravou způsobilost přecházející na potomky, kterážto způsobilost nazývá se zlá žádost hříchu, který jest v údech, jako jakési břímě vzněcující hnutí smyslná a naklánějící duši k spolurozkoši s tělem a následovně zatlačující od rozkoši nebeských, podle slov 9. kap. „Knihy Moudrosti“: „Tělo, jež se porušuje, zatěžuje duši.“ 2. jest *poznamenati*, že jako tělo prvních rodičů bylo nakaženo onou nezdravou jakostí, tak plozeno z žaru jest nakaženo vášní, kterážto vášně v konu rozplození nakazí to tělo. 3., že v okamžiku stvoření a vlití a sjednocení té duše s tělem ona se od těla poskvřňuje. Tak třebaže poskvřnění těla není formálně vina, protože tělo samo sebou nemůže býti formálním podmětem hříchu, ale jest následkem viny na těle; přece však příležitost k vině jest v duši sjednocena s tělem; neboť nákaza jest taková, jaká může býti v těle, a z ní se odvozuje skvrna v duši, jakou přijmouti jest duše zrozena, takže třeba v těle není formálně vina, přece jest v duši. Příklad klade se o čistém jablku, které se znečistí rukou přijímající

ciho. A proto praví Bystrý doktor ve „Spise“, že duše odvozuje hřích prostřednictvím těla ne tak, že by tělo jaksi jakousi jakostí zpříčiněnou v ní zpříčiňovalo tento hřích prvotní, ale proto, že tělo jest plozeno a z něho se utváří tělo ústrojné, v něž jest vlévána duše ustavující osobu, jež jest syn Adamův. Tato tedy osoba, ježto jest přirozený syn Adamův, proto jest povinna prvotní spravedlivostí danou tomu Adamovi za všechny jeho syny a nemá ji; tedy má prvotní hřích. Tolik onen. Ale vskutku tento doktor, ačkoliv se nazývá Bystrý, přece nepovídá způsob odvozování hřichu od těla. A proto praví, že jest to tak, jak praví i lidé obecní, že každý z nás jest vinen se strany Adama. Ale kterak duše odvozuje hřích, v tom postavila nesnáz hnízdo. Neboť také duše jest stvořována, jak se věří, bez hřichu, a tělo bez duše také jest bez hřichu, odkud tedy příčinně přichází hřích? A příklad Mistra o nádobě, v níž sladké víno kysá, nezdá se podobným, protože nádoba stává se kysavou dříve, než se nalévá víno; avšak tělo není tak dříve zločinné, než se vlévá duše, protože hřích nemůže býti ve věci nerozumné, jak praví Mistr sám na tomto místě. Také když praví, že se prvotní hřích odvozuje z vášnivé žádostivosti, jest-li tomu tak, pak tedy potomek má hřích, když se rodiče vášnivě směšují a následovně dříve povstává prvotní hřích, než se duše sjednocuje s tělem. A k tomu zdá se zníti výrok Proroka, jenž praví: „V nepravostech počát jsem“ atd. Také jest-li všeliký prvotní hřích od samých prvních rodičů, pak sami první rodiče nyní činí prvotní hříchy a ježto se klade, že jsou jako blažení ve vlasti, následuje, že bytující tam činí mnoho hříchů. Dále: ježto nikdo mimo Boha nesjednocuje duši s tělem v prvním okamžiku jejího stvoření, zdá se, že by nemohla duše z onoho sjednocení odvozovati hřích, aniž Bůh byl příčinou prvotního hřichu. A jestliže se hřích odvozuje ze sjednocení s porušeným tělem, kladu jako možné, že Bůh ducha sv. Petra by sjednotil s tělem Jidášovým, což předpokládaje se táži, zdali duch Petrův odvodil hřích z onoho sjednocení čili nic? Odvodil-li, a nečiní-li ono sjednocení příčinně účinkově nikdo, leč Bůh, následuje, že zpříčiňuje účinně i hřích z onoho sjednocení vycházející, a následuje jako dříve nenáležitě. Jestliže však duch Petrův neodvodil hřích ze sjednocení s tělem Jidášovým, zdá se následovati, že by žádný duch neodvozoval prvotní hřích ze sjednocení s tělem, neboť jelikož duch Petrův neodvozuje jej z těla porušenějšího a zločinnějšího, ježto na věky zatracení propadlého, zdá se, že ani žádná jiná duše (tak neodvozuje). Závěrek zdá se platiti na základě širšího: neboť jestliže porušenější nenakazí, ani méně porušené nenakazí, rozumí-li se to vždy za rovnosti ostatního.

K 1. se připouští, že duše jest stvořována bez hřichu, totiž čistá a dobrá přirozenou dobrotivostí, jak praví Mistr v následující distinkci, a připouští se, že tělo, dokud jest bez duše, že tehdy jest bez činné viny, přece však má vinu v rodiči podle příčiny semenné rozplozenou žádostivostí, a pak se ze spojení duše s tělem odvozuje hřích osobní tak, že osoba, jež jest potomek, jest činně v hřichu prvotním.

A pak zdá se příklad Mistrův k řečenému se míti tak, že nádoba jest jaksi uzpůsobivě kysavá, třebaže formálně není v ní kyselosti, tak tělo, ačkoliv formálně bez duše nemá v sobě hříchu, přece jest uzpůsobivě nakažlivé té duši. A následovně, když se dovozuje: odvozuje-li se prvotní hřích z vášnivě žádostivosti, pak potomek má hřích, když se rodiče směšují. Připouští se, že jej má podle příčiny semenné, ba má jej v Adamovi, ježto všichni v Adamovi zhřešili, blíže však má jej v smíšení bezprostředních rodičů, jako má v nich blíže bytí; a následovně se připouští, že prvotní hřích děje se podle semenné příčiny dříve, než se duše sjednocuje s tělem. A když se dále dovozuje: „Jestliže všeliký prvotní hřích jest od samých prvních rodičů, pak sami první rodiče činí nyní prvotní hříchy“, odpovídá se popřením závěrku, ačkoliv se připouští, že činí prvotní hříchy; a nenásleduje z toho, že nyní hřeší, jako nenásleduje: „Bůh činí běh nebo čtení, tedy Bůh běží nebo čte“. Tak také nenásleduje: „Adam činí nebo zpřičňuje prvotní hřích Petrův nebo Janův, tedy hřeší prvotním hříchem“. Pak dále, když se dovozuje: „Nikdo mimo Boha nesjednocuje duši s tělem v prvním okamžiku jejího stvoření, s rozuměním o sjednocení účinovém“: připouští se; a popírá se, že z onoho sjednocení duše nemohla by odvoditi hřích; a když se vyvozuje: „Bůh jest příčina zlého“, předně se popírá závěrek, protože ono sjednocení není samo sebou příčina hříchu. 2. mohlo by se říci, že Bůh by byl příčina zlého ne ve smyslu zlého, ale dle toho, jak zlé jest příležitostně dobré, jako o hříchu příležitostně se praví, že jest šťastný, dle slov sv. Řehoře: „O vino příliš blažená.“ Pak k poslednímu případu: snad nelze jej připustiti, ježto odporuje duchu Petrovu na věky blahoslavenému, aby byl sjednocen s tělem Jidáše na věky zatraceného, a odporuje duchu Petrovu, aby byl poskvrněn pro milost utvrzení. Připustíme-li však přece ten případ, praví se, že by duch Petrův neodvozoval hřích ze sjednocení, a pak se popírá závěrek; a když se dovozuje, protože neodvozuje-li jej z těla porušenějšího, tím spíše ani z těla méně porušeného, tu by se řeklo, že by to bylo správné, kdyby duch Petrův byl schopen hříchu; avšak on není pro milost utvrzení. Ale abych pravdu doznal, v takovémto případě nevím jistě, co by se stalo. I jest patrna správnost otázky.

DISTINKCE XXXII.

Ježto svrchu řečeno ...

I. 'Tato jest *distinkce* 32., pojednávající o odpuštění hříchu prvotního. A obsahuje předně, že křtem se prvotní hřích ruší, co do viny, a seslabuje, co do žádostivosti sil. 2., že někteří praví pravděpodobně, že jako duše očišťuje se na křtu od viny, tak také i tělo od náказы. 3., že někteří praví, že na křtu očišťuje se toliko duše, tělo však se od oné ohavnosti neočišťuje. 4. jako zločin duše porušuje tělo, tak

naopak tělo porušuje duši. 5., že žádostivost, která před křtem jest vina a trest, trvající po křtu, jest toliko trest a jako taková jest od Boha, ale pokud jest vinou, má původcem ďábla nebo člověka. 6., že prvotní hřích nazývá se nevyhnutelným, protože vyhnouti se mu nelze, a nazývá se volným, protože vyšel z vůle prvního člověka. 7., že z hlubokosti soudů božích pochází, že duši, kterou stvořil bez poskvrny, sjednocuje s nakaženým tělem, od něhož skvrnu zatratitelnou odvozuje a ji k zatracení předzvídá. 8., že duše není úplně taková, jaká jest stvořena, protože neztrácejíc přirozenou dobrotu má ji zcela poskvrněnu, ježto Bůh stvoří ji čistou a hned stává se nečistou. 9., že důvodně zdá se přemnohým, že jedna duše v přirozených vlastnostech jest jemnější jiné, totiž schopnější k rozumnění a pamatování, jak jest známo u andělů. 10., že třebaže některé duše v přirozených darech slynou nad jiné, přece vyjdou-li před křtem z těla, mají stejný trest, a vyjdou-li po křtu ihned rovné koruny získají.

2. O některých z těchto bodů jsou tyto verše:

*I křtem ustupujeť žádost, poněvadž vina první
Dále není v duši, leč menší již síla její je.
Tehdy také se vodou stane jak duše tak tělo čistým.
Hřích duše poskvřňuje tělo. I stává se nyní, že
Poskvrněné tělo též duši poskvrní naopak zas.
Nikdo se vyhnouti vrozenému hříchu nemůže,
Rci však přec, že vyšel dobrovolně z vůle praotce.
Rciž, že není taková duše vůbec, jak všemohoucí
Ji stvořuje, protože jsouc dobrá, hned je nečistá.
Jedna druhou předčí, dary, jež jí příroda dává.*

3. Tázeme se, *zda prvotní hřích jest při křtu odpouštěn*. Zdálo by se, že nikoli: předně proto, že bezprostřední příčina hříchu, t. sjednocení duše s tělem žádostivě zplozeným, trvá, tedy i hřích. 2., že vina se neodpouští, leč by opačná spravedlivost byla obnovena. Ale prvotní spravedlivost na křtu obnovena není, tedy ani vina se neruší. Závěrek jest známý z povahy protikladů a nižší návěst se dokazuje: neboť nesmrtelnost není obnovována, ani všestranná poslušnost sil. — Na opak jest Mistr na tomto místě. A dokazuje se to takto: Nikdo nemůže býti zároveň synem milosti a synem hněvu dle přítomné spravedlivosti. Ale prvotním hříchem rodí se synové hněvu, podle slov 2. kap. listu k Efezským: „Byli jsme z přirození synové hněvu“, ale křtem jsme obrozeni v syny milosti, tedy odpuštěním prvního hříchu na křtu.

Jest poznamenati, že v prvotním hříchu, jak řečeno v otázce při 3. distinkci, jsou dvě otázky, t. látková a formální: látková — žádostivost, formální však odloučení nebo nemění povinné spravedlivosti, jemuž milost jest sama sebou protikladem, není však protikladem žádostivosti. A proto milost netrpí vedle sebe nemění

spravedlivosti, ale trpí vedle sebe žádostivost, již není protikladem, leč podle účinu, pokud kloní se k protikladu toho, k čemu se kloní žádostivost. Ježto tedy na křtu jest dávana milost, proto se odpouští prvotní vina vzhledem k tomu, co jest formální. A proto docela přestává býti vina, ale nepřestává docela býti žádostivost. Milost tedy milým činící netrvá v témž člověku najednou s prvotním hříchem.

Ale někdo by řekl: prvotní hřích vyjadřuje odloučení protikladné prvotní spravedlivosti, která se liší od milosti milým činící, tedy se zdá, že by s ní mohl trvati. Tu jest věděti, že nemění prvotní spravedlivosti nemá smysl hříchu, leč dle toho, jak odlučuje od posledního cíle přirozenost, která jest zrozena vhodna k spojení s cílem, s nímž spojovala prvotní spravedlivost; milost pak milým činící, třebaže není formálně prvotní spravedlivost, přece ji obsahuje co do síly vzhledem k tomu, že dokonaleji spojuje s posledním cílem, než prvotní spravedlivost, tedy milost ruší prvotní hřích vzhledem k tomu, že odlučoval od posledního cíle. Když tedy na křtu udílí se člověku nekladoucímu odporu milost milým činící, pak nemění první spravedlivosti se odpouští a žádostivost, jež potrvá, se umírňuje. I jest patrné, že jest otázka správná.

K 1. důvodu se praví, že sjednocení jest příčinou prvního hříchu v tom, že se stává, ale ne v tom, že se stal, a proto hřích může býti zrušen za trvání sjednocení. 2. se praví, že ono sjednocení není spolorovná nebo postačující příčina hříchu: neboť Bůh by mohl vlitím milosti zabrániti odvození prvotního hříchu v sjednocení tom na tělo, jak by se mohlo zbožně věřiti o slavné matce Kristově. K 2. s připuštěním vyšší návěsti popírá se nižší a praví se: že prvotní spravedlivost jest obnovována co do svého účinu, t. co do spojení s posledním cílem: neboť když jest dána milost, ihned následuje spravedlivé spojení duše s posledním cílem, jako účín prvotního hříchu bylo odloučení od posledního cíle.

4. *Zdali prvotní hřích jest od Boha?* Jest říci, že v prvotním hříchu běže se v úvahu smysl viny a smysl trestu: prvotní hřích má smysl viny, pokud z nezřízené vůle prvního člověka následoval takovýto účín. Odtud jako činný hřích Adamův, jímž byla vůle znezřízena, nemá původcem Boha, tak od Boha nenásledoval nedostatek, pokud má smysl viny. Uvažuje-li se však, pokud jest nedostatečný v nějaké dokonalosti, tak má smysl trestu, jehož Bůh jest příčinou. — A známe n e j, že Bůh není týmž způsobem příčinou každého trestu; neboť některý trest záleží v uvalení něčeho protivného, skormucujícího nebo porušujícího, a takový trest jest od Boha činícího, od něhož jest všeliká činnost i trpnost, dle toho, jak jest zřízena k lepšímu. Ježto pak všeliký trest, který jest uvalován od Boha, jest spravedlivý, jest patrné, že všeliký takový (trest) jest dobrý. Některý však trest jest ten, jenž záleží v odnětí nebo nedostatku, jako jest odnětí milosti: tento trest jest od Boha ne sice jako činícího něco, ale spíše jako od nevlévajícího takovou dokonalost, neboť v něm jest vlévati nebo nevlévati. Žádost tedy dle toho, jak jest trest, nevyjadřuje nějaký trest

uvalený, ježto nepředpokládá v člověku nic kladně, ale záleží v pouhém nedostatku. Neboť žádost nebo žádostivost proto nezřízeně se naklání, že jest odňato pouto prvotní spravedlivosti, jež drželo nižší síly pod poslušností rozumu; a podle toho Bůh praví se býti příčinou tohoto trestu, pokud neudílí člověku zrozenému prvotní spravedlivost, kterou udělil prvnímu stvořenému člověku.

5. *Zdali Bůh má vlítí duši tělu, od něhož vezme poskvrnu?* A zdálo by se, že nikoli: neboť pošetilým by se zdál řemeslník, který by něco činil věda, že by k tomu cíli, jež zamýšlí, nedošel. Ale Bůh, stvořuje duši čistou, činí ji k tomu, aby byla stále na vždy čista, a ví, že nebude tak čista, ježto ji předzvídá k zatracení; tedy se zdá, že nemá stvořiti duši a vlítí ji do těla, od něhož bere poskvrnu. — Na opak jest ono pokárání ve 20. kap. evangelia sv. Matouše: „Služebníče nešlechetný“ atd.

Jest věděti, že Filosof praví, že dobro rodu jest božstější, t. j. lepší, než dobro jednoho člověka; a zároveň dobro veškerosti, než jedné části. Podobně nedostatek plynoucí na celou veškerost jest horší, než nedostatek jedné části; proto větší dobro dlužno více milovati a horšímu nedostatku více se vyhýbat. Kdyby tedy Bůh ustával od vlévání duší, plynulo by v nedostatek veškerosti, t. to, co by bylo odnímáno od některé přirozenosti z veškerosti, nebo některé z částí veškerosti byla by odnímána její dokonalost přirozená, podle níž jednokaždé jest zrozeno, aby plodilo sobě podobné. V nakažení duší nečistými těly však jest toliko zlo části, a to není zlo tak veliké, aby nebylo větší dobro člověka připojeno; a proto Bůh nemá ustati od vlévání duší pro poskvrnu, jež se tím odvozuje.

6. *Zdali se duše poskvrňuje v okamžiku svého vlítí?* Praví se, že ano. Neboť ježto jest to odloučení dobrého, dvojí jest odloučení, jako i jest dvojí dobré. Jedno jest totiž odloučení dobra, jež jsme měli, druhé však dobra, jež jsme neměli, ale máme míti, jako u toho, kdo dříve viděl a pak oslepne, a u toho, kdo jest slepý od narození. Tak jest dvojí odloučení duchovní podle dvojího rodu dobra a dvojího rodu hříchu. Neboť alespoň hřích činný, jímž se hřeší po křestné nevinnosti, jest odloučení dobra, které již jsme měli; a ježto týž člověk nemůže totéž podle téhož zároveň míti a nemíti, proto stvoření rozumné nemůže v prvním okamžiku svého stvoření zhřešiti. Neboť kdyby tehdy zhřešilo, pak by hned první hřích jeho byl činný a zbavil by je dobra, jež mělo; a ježto před prvním okamžikem nemělo žádného dobra, ježto ještě nebytovalo, tedy by je nezabavil žádného dobra, jež mělo, což zřejmě obsahuje nemožné: hřích prvotní však jest odloučení dobra, jež má míti, ale nikdy nemělo, a proto může býti v prvním okamžiku jeho stvoření v prvotním hříchu, v kterémžto okamžiku mělo míti prvotní spravedlivost, t. j. právo k blaženosti, a právo, t. j. pravomoc nade všemi nižšími silami; avšak v prvním okamžiku jest odlučována ona spravedlivost, ne však pro stvoření, ale pro toho, komu jest vlévána, když má býti stvořen. Ale zdá se,

že ona poskvrna nemá býti přičítána duši a následovně, zemře-li dítě bez křtu, dala by se jemu křivda, kdyby bylo zatraceno.

Jest věděti, že se stává dvojím způsobem, že vina jest někomu přičítána: buď k závaznosti trestu smyslu, nebo k závaznosti trestu zatracení. K závaznosti trestu smyslu nemá tedy býti přičítána, leč vina z vlastního konu; ale k závaznosti trestu zatracení může býti přičítána vina učiněná z konu cizího. Co však nemá nějaké dokonalosti, které se vyžaduje k obdržení něčeho, nemá také míti toho, co má se obdržeti. Odtud jelikož děti nemají prvotní spravedlivosti, které se vyžaduje k vidění Boha, nemají také míti vidění Boha. V tom však, že obého nemají, t. prvotní spravedlivosti ani vidění Boha, neděje se jim žádné bezpráví se strany Boha. Neboť ani to ani ono nemají ze základů přirozenosti: neboť prvotní spravedlivost byla Adamovi dána z milosti nad přirozený základ, a on ji ztratil svou nevděčností; pročť jelikož ona spravedlivost byla by z milosti, neděje se potomkům žádné bezpráví, nevrací-li se jim spravedlivost ztracená od Adama. Také vidění Boha náleží dokonalé přirozenosti z milosti; a proto neděje se žádné bezpráví přirozenosti, nemá-li ho nemajíc milosti. A který zatracený může v pravdě říci, že se mu stala křivda? Neboť kdyby to v pravdě řekl, pak by říkal v pravdě, že jest zbavován toho, co mu náleží, a následovně Bůh, na věky mu to nevraceje, stal by nespravedlivým soudcem. Závěrek jest nemožný, neboť on jest spravedlivost, dávající jednomu každému v daný čas, co má jeho býti.

DISTINKCE XXXIII.

K řečenému jest doložiti . . .

I. Tato jest *distinkce* 33., pojednávající o tom, zda hříchy nejbližších rodičů přecházejí na zplozené potomstvo. A obsahuje 1., že hříchy nejbližších rodičů nejsou přičítány dětem, ani také činný hřích prvního rodiče, ale toliko prvotní. 2., že v dětech jest toliko hřích prvotní, který druhdy jest označován množným číslem. 3., že děti, které budou zatraceny pro pouhý hřích prvotní, nepocítí žádného trestu, leč že na věky nebudou míti vidění Boha. 4., že někteří myslí, že hřích Adamův byl nejtěžší z ostatních hříchů předně proto, že v něm bylo najednou více hříchů, po druhé proto, že byl spáchán v místě a mění tak velikého štěstí, po třetí proto, že více uškodil, poněvadž zneřestnil celé pokolení lidské. 5. stojí tu, že jest věřiti, že první rodiče pokáním zasloužili si odpustění. 6., že se praví, že Bůh odpláci hříchy, t. j. trest za hříchy, otců na synech až do třetího a čtvrtého pokolení, protože ty otce v hříších napodobí. 7., že proto zvlášť jmenuje otce, poněvadž synové otce, které zvlášť milují, v zločinech napodobívají. 8., že praví, že dlužno tajemně rozuměti slovům 20. kap. „Exodu“: „Já jsem Bůh silný“ atd., tak že první hnutí po-

noukání nazývá se otec, souhlas s rozkoší nazývá se syn, provedení skutku nazývá se vnuk a chlouba provedení skutku nazývá se pravnuk; a tato nazývá se čtvrtým pokolením, ježto jest vyčtena na čtvrtém stupni od prvního hnutí, jež jest jaksi otec.

2. O některých bodech jsou tyto *verše*:

*K že ne každého hřích, leč jediné Adamův jen
Víže a zatracuje vždy to dítě, jehož neomyl křest;
Dítě to jednu bolest má jen: nevidí Boha nikdy.
Hřích, jež spáchal Adam, zatratil nás ne proto, že snad
Těžší byl by, ale protože jsme všickni byli v něm;
Hřích že mu odpuštěn, toho zasloužil si pokáním.
Jest za otce trestán, kdo hřichy činí mu podobné;
Vin jeho nesmývá, leč ty, jež podle otce nespáchal.
Na znamení se praví, čtvrté že stihá koleno trest.*

3. *Béře se v pochybnost, zda hřichy nejblížeších rodičů přecházejí na děti.* I zdálo by se, že ano. Neboť na děti jest uvalován trest pro hřichy nejblížeších rodičů, protože podle sv. Augustína v kázání o čistotě manželské, pro nezdrženlivost rodičů rodí se synové slepí, kulhaví, hrbatí, epileptičtí a posedlí ďáblem; ale to se neděje pro jich vlastní hřích, ale pro hřích rodičů: tedy jest otázka správná. — Na opak jest Mistr na tomto místě.

Jest poznamenati, že rodič a potomek se v přirozenosti shodují, ale v osobě a vůli liší. A protože rodič sdělí přirozenost potomku, proto i sdílí mu také přirozené nedostatky, protože však nesdílí mu osobu a to hlavně co do ducha, v němž hlavně záleží osobitost, proto také nesdílí duši případné dobro, ani činný hřích. Neboť hudebník neploď hudebníka, ani nemoudrý nemoudrého. Ale přece se strany těla někdy sdílí, jako dnavý plodí dnavého. A ježto prvotní hřích jest přirozený nedostatek, ježto odvozuje od původu přirozenosti, činný hřích však, který jest páchan z vlastní vůle, jest osobní nedostatek, proto od rodiče na potomka jest přenášén hřích prvotní a ne činný. A kdyby se někdo tázal, kterak hřích Adamův mohl býti přenesen na potomka, může se říci, že hřích Adamův nebyl toliko osobní, nýbrž i přirozený. Neboť proto, že v jeho osobě byla celá přirozenost neporušená s mocí zachovati onu přirozenost, ten hřích, který porušuje osobu, porušuje také přirozenost. Avšak hřích následujících jest osobní a ne přirozený, ježto nenalezl přirozenost neporušenou, ale porušenou, a proto neporušuje přirozenost, pokud jest přirozeností, ale toliko pokud přísluší k osobě hřešícího, pokud jest v osobě hřichem zanechávána menší schopnost k dosažení milosti.

I jest poznamenati, že tento hřích následuje dvojí trest: jeden sám sebou, který vztahuje se k duši, jako odnětí milosti v přítomnosti a zatracení v budoucnosti. A tímto trestem nikdy není trestán syn za hřích otcův, ježto takový trest nedotýká se syna, jakožto

věc otcova. Jiný trest následuje hřích jaksi po případě na potrestání rodičů, jako nemoci, které jmenuje sv. Augustin a také odnětí světských statků a takovým trestem jest někdy trestán syn za hřích otcův a národ za hřích vládcův. A k tomu zní výrok sv. Augustina, uvedený na důkaz opaku. K otázce tedy může se prostě odpovědět, že ano: 1. o hříchu prvotním, 2., že činné hříchy rodičů přecházejí co do časného trestu na syny, ne však tak, aby pro ně synové stali se hříšníky nebo hodnými odnětí milosti a věčného zatracení, neboť v 18. kap. Ezechiele praví Pán: „Neponese syn nepravosti otcovy“, t. co do činné viny, ani k odnětí milosti a zatracení. Ale řekl bys: když synové nejsou vinni, proč tedy Bůh trestá syny bez nezásluhy jich, čině je šilhavými, kulhavými, epileptickými a posedlými. Praví se, že ke své slávě. Neboť v 9. kap. evangelia sv. Jana praví Spasitel o slepém od narození: „Ani tento nezhřešil“ atd. Také to činí pro trest hřešících rodičů a synům k zásluze, chtěli-li by takové tresty pokorně snášeti.

4. *Zdali hřích prvotní jest v jednom více než v druhém?* Praví se, že co do bytí formálního, jež jest nemění nebo odloučení prvotní spravedlivosti, jest rovně ve všech zplozených nepokřtěných. Ale co do bytí látkového, jež jest náklonnost ke zlému se strany žádostivosti nebo žádosti smyslové, není rovně ve všech; a ježto látkové nenáleží hlavně k tomuto hříchu, leč jak stojí pod formálním, proto se klade, že prvotní hřích jest ve všech ze žádostivosti zplozených rovný. A tato rovnost dovozuje se z rovnosti trestu, který, následuje-li, náleží všem rovný. A to chce výslovně naznačiti Anselm v knize „O početí Panny“. Dále, ježto prvotní hřích není zpříčinován z konu podmětu, v němž jest, ani z konu rodičů prostředních, ale jest toliko zpříčinován z konu rodičů prvních, který jest jeden a týž, rovně se máje k celé přirozenosti a rovně zrozené, kteráž celá byla v nich a rovně v nich byla porušena. A proto ve všech ze žádostivosti zrozených prvotní hřích jest rovný a stejným důvodem jest jasno, že v jednom zplozeném jest toliko jeden hřích prvotní a ne více, a nemůže býti zmnožen rodiči prostředními, ježto jedno odloučení prvotní spravedlivosti, jež jest nemění, nemůže v různých rodičích vzhledem k témuž potomku býti znásobeno.

5. *Zdali prvotní hřích jest nejtěžší?* Zdálo by se, že ano. Neboť on jest příčina všech činných hříchů v lidské přirozenosti. — Na opak jest Mistr na tomto místě. Jest p o z n a m e n a t i, že hřích může býti nazván těžším druhého. 1. příčinností, a tak hřích ďáblův jest nejtěžší, protože „závistí ďáblovou“ atd., „Kniha moudrosti“, kap. 2. Druhým způsobem všeobecností: tak jest hřích prvního člověka nejtěžší ze všech hříchů jiných lidí. 3. způsobem ohromností, jako hřích Jidáše zrazujícího Krista Pána. 4. nevděčností, jako jest hřích toho, kdo přijímaje více darů více hřeší. 5. nebezpečností, jako nevědomost z vyvolení; neboť velmi nebezpečné jest nevědět. 6. neodlučitelností, jako lakomství, neboť když všecko stárne, ono mládne. 7. ohavností, jako pýcha, nebo marná sláva. 8. náklonností nebo bujností. 9. na-

padením vyšší milosti, jako hřích proti Duchu svatému. 10. z důvodu větší urážky, jako modloslužba. 11. z důvodu snazšího odporu: tímto způsobem byl podle Mistra na tomto místě nejtěžší hřích prvního člověka. 12. z důvodu větší nešlechtnosti nebo zvrácenosti a vášně ve vůli; a tak v každém hříchu lze postřehnouti velikost z nezřízenosti větší rozkoše a nahodilých okolností podle slov veršů:

Hřích stěžujít: řád, čas, vědění, osoba, však i místo,
Věk, povaha, prodlení, pak příčina, odpor slaboucký.

A z n a m e n e j, že tíže hříchu běře se po způsobu tíže přirozené. Nebo jako tíže přirozené věci ji nutí, aby tíhla dolů, tak všeliký hřích usiluje člověka táhnouti dolů a co nehlouběji v pekle ponořiti. Nazývá se hřích také těžkým vzhledem k nelibosti boží a všech svatých; a tímto způsobem hřích proti Duchu svatému může se zváti prostě nejtěžším. A namítá-li se: tak ani hřích Jidášův proti Duchu svatému není nejtěžší, ani bohatce pohřbeného v pekle, a tak o jednotlivých jiných hříších proti Duchu svatému, popírá se poslední část a praví se, že hřích proti Duchu svatému jest nejtěžší ze všech zatracení hodných zel a ten jest neodpuštělný a na věky trestuhodný, od něhož račiž nás zachovati všemohoucí Pán.

6. *Zdali prvotnímu hříchu přináleží vnější smyslný trest?* Zdálo by se, že ano. Neboť všem nespravedlivým řekne král: „Jděte, zlořečení, do ohně věčného“, tedy půjdou a pro nic jiného, leč aby byli jím potrestáni; jest tedy otázka správná. — Na opak jest Mistr na tomto místě. Neboť děti nepocítí žádný trest hmotného ohně nebo červa svědomí, leda že na věky nebudou míti vidění Boha. — Ježto o látce této otázky písmo nic výslovně nepraví a ani svatí jí výslovně neurčují, a nynější noví doktoři mají protivné domněnky, proto nic nemá býti tvrzeno z mnohomluvnosti. Jest však obecná domněnka doktorů, že zatracení pro pouhý hřích prvotní nejsou trestáni trestem vnějšího smyslu. Důvod jest, protože trest smyslu odpovídá nezřízené rozkoši, kterou někdo měl při hříchu; a ježto děti necítily takových rozkoší, tedy nemají trpěti trest smyslu. Ale opak zdá se býti ve slově Kristově: „Jděte“ atd. A ve výroku sv. Augustina „O víře“ v listě k Petrovi, jenž dí v kap. 2.: „Velmi pevně drž“ atd. Dále Jan Zlatoústý praví: „Byli vyloučení“ atd. A tento svatý jest k tomu pohnut tím, že když blaženost jest nejlepší, co člověku je možno, a ta záleží v jasném vidění požehnané Trojice, v němž jest nejvyšší rozkoš, tedy zbavení onoho nejrozkošnějšího vidění bude nejsmutnější a největší potrestání, takže, kdyby se to stalo možným, člověk by raději měl ono vidění a cítil tresty, než by ho neměl a trestů necítil. Neboť může-li vidění drahého přítele nemocného utěšiti do té míry, že zapomene své bolesti, oč více zdálo by se takovéto tresty mírniti vidění přemileného Otce, nejvyššího dobrého, vykupitele Ježíše Krista a všech svatých? Opak míní doktorové: Sv. Tomáš ve „Spise“ v části hlavní, jenž dí k uvedenému slovu Kristovu, že v písmě svatém jest zvykem jménem ohně často jmenovati kterýkoli trest,

a výrok Augustinův nebude platiti z téhož vyvrácení sv. Tomáše. A Richard praví, že Augustin pojímá tam muku věčnou za kterýkoli věčný trest buď smyslu nebo zatracení. Skotus pak vykládá výrok Augustinův ve smyslu rozděleném: „t. j. onou mukou“ atd. Tolik Skotus. A jeho vyvrácení platí tolik, že Augustin k vůli kacířům zúmyslně lhal. A vyvrácení sv. Tomáše lze se opřít, pravíme-li: ježto jmenem oheň bývá v písmě jmenován kterýkoliv trest, pak ve slovech: „jděte, zlořečení, do ohně věčného“ může se pojímati oheň za trest nejmírnější; kdo by se tedy hrozby Kristovy ohněm věčným, jíž často hrozil, tolik bál, když oheň věčný může se pojímati za nejmírnější trest? Tak totiž bude platiti slovo Kristovo: „Půjdou do ohně věčného“, t. j. budou potrestáni nejmírnějším trestem. A proto svatý Tomáš ve „Spise“ v 2. hlavním oddílu kv. 2. praví, že ony děti nebudou míti smutku z nemění vidění Boha, jež nikdy jim nenáleželo, ježto přestupuje schopnost jich přirozeností, a nebyly v stavu zásluhy, jako žádný moudrý člověk nebyl by stížen za to, že nemůže létat jako pták. Tolik Tomáš. A Richard ve „Spise“, 3. hlavním dílu, kv. 2. praví: „Protože oni vědí“ atd. Tolik Richard. A s ním se shoduje Bystrý doktor ve „Spise“ při 2. hlavním oddílu, kde praví, že dle rozvrhu božího budou tato těla neschopná utrpení, byť i ne z údelu neútrpnosti, takže ani zvnitřku ani zvenčí nebudou trpěti a jako zlá žádost nepodněcuje v nich žádné nezřízené hnutí v tomto životě, tak ani tam nebude podněcovati. Tolik tento.

K tomuto tvrzení dávají se tyto doktoři pohnouti různými důvody: 1., protože podle Augustina „O městě božím“ smutek jest z toho, co se nám proti vůli přihodilo. Kdyby tedy zatracené děti truchlily nad svým stavem, nedobrovolně by jej snášely a chtěly by opak, a tak by reptaly. 2., že kdyby truchlily nad neměním vidění Boha, bylo by to proto, že by po něm toužily a nedoufaly by je míti a následovně by o něm zoufaly a tak by měly smutek vycházející z touhy se zoufáním míti toužené. Toto však jest nejtěžší trest mezi tresty zatracených a tak by měly nejtěžší trest, což se zdá býti proti božské spravedlivosti a milosrdenství. 3., že jest smutek, který z trestu uvaleného za hřích následuje nezřízené chtění a nezřízený souhlas se zlým; nebo nemění vidění Boha za trest hříchu zdá se odpovídati odvrácení od nezměnitelného dobra, ale smutek zdá se následovati činné obrácení k rozkošnému dobru, kteréžto nezřízené obrácení se znovuzřizuje dle slov 18. kap. „Zjevení sv. Jana“: „Jakž se mnoho chlubil“ atd. Ale takovéto nezřízené chtění nikdy nebylo v dětech, tedy žádný trestný smutek nemá v nich býti, byl by však přece, kdyby nad svým stavem truchlily, tedy nad ním netruchlí. — Hle, těmito a jinými důvody dávají se pohnouti doktoři, kteří praví, že v zatracených dětech není žádný smutek a že mají větší radost než mají zde někteří, kteří by zde chtěli vždy zůstat, což já nechci kázati lidu, abych nedal příležitost k zabíjení dětí a rození potratem. A ono mně skryté, svěruji nyní Bohu, žádaje, aby mne řídil na jistých cestách svého zákona, abych mohl potom jasně poznati, zda mají ty děti trvati

v radosti nebo ve věčném smutku. Přec však jsem položil pohnutky z obou stran doktorů, jimiž opačné domněnky stavějí.

DISTINKCE XXXIV.

Po řečeném o hříchu činném . . .

1. Tato jest *distinkce* 34., pojednávající o hříchu dospělých a o prvním kořenu hříchu činného. A obsahuje 1., že původ a příčina zlého nebo hříchu bylo dobré, ne Bůh, ale vůle, která byla od Boha stvořena dobrá. 2., že zlé není, leč v dobré věci. 3., že nelze klásti pouhé zlé, dobré však vůbec nemající zlého jest dobré neporušené. 4., že zlé jest dobré. 5., že první pravidlo dialektiků, jímž praví, že v žádné věci nejsou zároveň protivy, klame.

2. O tom jsou tyto *verše*:

L rci: neřesti dobrá věc původ a příčina jesti;
 Neb jen vůle zlá ostatních příčina zeť jest,
 A v dobrém toliko zlé jest; patrnó proto, jednu
 Věc že činí dobrou Bůh, špatnou však zkažené zas.

3. Běře se v pochybnost, *zdali jest nějaké pouhé a první zlé*. Zdálo by se, že ano, neboť buď jest nějaké nejvyšší zlé čili nic. Platí-li první, máme thema: neboť toto bude první a pouhé zlé: jestliže ne, následuje, že nad každé zlé lze přijmouti horší, i bude postup do nekonečna v nepomíjejících věcech, což jest nenáležitě dle 2. kn. „Metafysiky“. Jest tedy nutno, aby bylo nejvyšší zlé. Dále: jest-li jedna z protiv v přirozenosti, jest i druhá, jak se praví v 2. kn. „O nebi“. Ale nejvyšší dobré jest, jemuž protikladem jest nevyšší zlé, tedy... Mimo to: vše, co jest účastí nebo po případě, lze uvést na to, co jest bytností, nebo na to, co jest samo sebou. Ale věci, které jsou zlé u nás, nejsou zlé bytností a samy sebou, ale účastí a po případě: tedy lze položití zlé bytnosti a sebou samým; ale takové jest pouhé a první zlé. — Na opak jest Mistr na tomto místě pravě, že nelze položití pouhé zlé, ježto zlé předpokládá dobré. Ale žádná jestota není pouhé zlé, neboť pokud jest jestotou, má smysl dobrého; tedy jest nemožné položití první pouhé zlé. A pro tuto stranu jest Filosof v 1. kn. „Metafysiky“ a sv. Augustin na mnoha místech a zvláště svaté písmo. Mimo to jest nemožné, aby byl pouhý zápor sám v sobě bytující. Ale zlé, jako takové, vyjadřuje zápor dobrého, jako takového. Kdyby tedy bylo pouhé zlé, byl by pouhý zápor sám v sobě bytující. Dále: jest nemožno, aby nejvyšší zlé bylo samo od sebe, ježto jest pouhý zápor, který nemůže býti sám od sebe jestotou, ani býti jestotou bytností ani účastí.

Jest poznamenati, že jest trojí zlé: totiž viny, trestu a zatracení, které jest protikladem trojímu dobrému, t. čestnému, rozkošnému a užitečnému. Neboť vině jest protiklad čestné, trestu jest protiklad rozkošné, zatracení jest protiklad užitečné. A zatracení budou míti za hříchy činné ono trojí zlé, t. viny, trestu a zatracení, ježto budou v hříchu, v trestu a ve zbavení vidění božské bytnosti.

2. jest poznamenati, že zlé trestu nenazývá se vlastně zlým, neboť trest jest od Boha tčinněn i spravedlivý i dobrý, ačkoliv zlým nezdá se býti dobrým ani spravedlivým, jak vidíme na dčáblu, který soudí, že on má trest nespravedlivý. Ale svatý a spravedlivý ví, že zla trestu jsou od Boha a k zásluze svatých zlými; neboť nejsou zlými ta, která ani zločinem nezaplétají mysl, ani nevízí svědomí, jako jest chudoba, nemoc a jiné trestnosti.

3. jest věděti, že zlé běře se dvojako: buď odtaziťe, a tak se zove zlým sebou samým a znamená neřest věci a jako takové není jestota, ale vyloučení jestoty. 2. se běře srostitě a nazývá se zlým po případě, a jako takové jest nějaká přirozenost, t. podmět zlého konu, jako anděl nebo člověk nebo nějaká zvyklost nedostatečná v dobré mravu nebo zlá činnost. A toto pojetí platí pro tuto distinkci, v níž Mistr brzy nazývá zlé srostitě, jako anděla nebo člověka zlého, brzy odtaziťe, jako zlobu nebo nepravost; a v prvním pojetí připouští, že dobré jest zlé, ježto přirozenost dobrá byla učiněna od Boha, a jest v ní zloba; a v druhém pojetí popírá tvrzení ‚zlé jest dobré‘, které platí tolik jako ‚zloba mravu jest dobrota mravu‘ nebo ‚dobrá přirozenost‘ a tak se to pojímá ve slovech Izaiáše, kap. 5.: „Běda těm, kteří nazývají zlé dobrým a dobré zlým“, jako kteří nazývají cizoložství dobrým nebo čistotu zlou. A tak Mistr má dvojsmysl v dobrém přirozenosti a zlém mravu a praví, že v protivách, které se nazývají zlé a dobré, chybuje ono pravidlo dialektiků, jímž praví, že v žádné věci nejsou zároveň protivy. Ale vízme pravidlo dialektiků. Hle, Aristoteles vyměřuje protivy ty v 10. kn. ‚Metafysiky‘ takto: „Protivy jsou“ atd. Dále praví při přisudku podstaty, že podstatě nic není protivno. Složme tato tvrzení: hle, dobré přirozenosti jako člověk jest podstata; zlé mravu jako cizoložství jest případnost a člověk není v témž rodu, ve kterém je zloba mravu: tedy dobré přirozenosti a zlé mravu nejsou protivy, ježto nejsou položeny v témž rodu, ani samy sebou nejsou rody protikladné. Když se tedy připustí ‚dobré jest zlé‘, nepřipouští se proto, že dvě protivy jsou v témže podle téhož, protože dobré v podmětu znamená přirozenost dobrou látkově nebo osobně podmět zloby a tolik platí ‚dobré jest zlé‘, t. j. v přirozenosti dobré jest zlé podle pravidla Filosofova v 1. kn. ‚Prior‘: „V případnostech“ atd. Neboť není rozdílu, pravím-li k označení pravdy: ‚N. N. jest bílý‘ a ‚v N. N. jest bělost‘; ‚člověk jest spravedlivý‘ a ‚v člověku jest spravedlivost‘ a tak o podobných. I jest patrné, že pravidlo dialektiků neklame; neboť u kterýchkoli daných protiv není možno, aby byly zároveň v témž podle téže části vzhledem k těmž, jako není možno, aby týž člověk podle ducha svého byl zároveň okamžitě mravně dobrý,

a byl mravně zlý podle přítomné spravedlivosti nebo podle před-zřízení. Neboť mravně dobré, jak jest protivou mravně zlému, jest od něho nejvíce vzdáleno vzdáleností ne místní, ale v složeních bytu v témž podmětu podle téhož. Avšak zlé a dobré přirozenosti nemají se takto, ježto dobré přirozenosti nemůže býti v žádném, jelikož jest podstata; avšak dobré mravu může býti v někom, ježto jest jakost: nepřipouští se tedy klásti protivu za přísudek o protivě, když se připouští 'dobré jest zlé'; jako ani tam 'člověk jest zlý', ale připouští se tam klásti za přísudek případnost o jejím podmětu, jemuž není protivou. Protož kdyby protivy mohly býti zároveň v témž podle téhož a vzhledem k témuž, pak beze vší pochyby byly by dvě tvrzení protimluvná navzájem proti sobě mluvící správná, jak jest patrné z pravidel Filosofových, ba i z pravidla Kristova: „Nemůžeš strom zlý“ atd. A opět: „Kterak můžete mluvit o dobré, jsouce zlí?“ jako by řekl: nikterak! — Pak k důvodům otázky: popírá se první část rozlučivě; k důkazu: 'následuje, že bude postup do nekonečna'. Jedním způsobem se to připouští, ačkoliv se nepřipouští, že bude postup do nekonečna v příčinách bytně podrázených, jak chce tomu Filosof: neboť hříchy nejsou příčiny bytně podrázené, ale spíše případně znezřízené, ba ani příčiny vlastní. K 2. se připouští výrok o protivách položených; k 3., když se praví: 'Všecko takové účastí nebo po případě lze uvést' atd., praví se jedním způsobem, že je to pravda v těch věcech, které vyznačují dokonalost a ne nedostatek, 2. se praví, že všecko zlé lze uvést na dobré, jako na jeho příčinu, jak odvozuje Mistr na tomto místě, že žádné zlé není a nemůže býti, leč by bylo od dobrého a v dobrém. Z toho všeho jest patrné, že nesmíme položit jedno první pouhé zlé v pořádku zel, jako klademe jedno první pouhé a neporušené dobré, jež jest slavný Bůh atd.

DISTINKCE XXXV.

Potom jest popatřiti . . .

1. Tato jest *distinkce* 35., ukazující, co jest hřích. A obsahuje 1., že hřích podle Augustina jest všecko řečené nebo učiněné nebo požádané, co se děje proti zákonu božímu; nebo hřích jest vůle po-držeti nebo dosáhnouti něčeho, co spravedlivost zakazuje. Ale podle Ambrože jest překročení zákona božského a neposlušnost nebeských přikázání. 2., že se má vykládati, že hřích jest zlý kon vnitřní a vnější hlavně v duši záležející. 3., že někteří velmi učeně vykládají, že zlá vůle a zlé kony, pokud jsou, jsou dobré, a že hřích, pokud jest hřích, není nic. 4., že cizoložství, vražda a takové neoznačují prostě kony, ale neřesti konů, a pokud jsou, od Boha jsou a jsou dobré, přece však nejsou od Boha prostě. 5., že ty hříchy, které se zdají prostě značiti záporny nebo odloučení a nic klásti, jako nevěřiti v Krista, nechoditi

do kostela, kladou něco, t. zlou vůli nebo kon myslí, t. chtějí nevěřiti, chtějí nechoditi do kostela; a tak onen výměr smrtelného hříchu: „hřích jest vše řečené nebo učiněné nebo požádané, co se děje proti zákonům božím“, jest správný a všeobecný. 6., že hřích, pokud jest hřích, zbavuje dobrého a jest zbavení a porušení dobrého. 7., že hřích, t. j. vina, jest porušení vlastní duše, ježto hříchem jest poraňována a o dobra přirozenosti a milosti olupována a od Boha jest vzdalována, ustupujíc nebo odpadajíc od jeho podobnosti. 8., že zbavení a porušení dobrého nazývají se činně a trpně, a tak se zovou hřích a trest; hřích, jak se zovou činně, ale trest, jak se zovou trpně, a jak jsou trest, náleží Bohu, a jak jsou hřích nebo vina, náleží ďáblu.

2. Odtud verše:

M i činí výměr tuto hříchu a pak klade dále,
 Že hřích kon jest zlý, a to jakž uvnitř tak i zevně.
 Kon-li a způsob též při konání rozlišovat' chcem',
 Hříchem způsob zlý se děje, však kon vždy je dobrý.
 Hřích pak způsobuje zkažení, jež zas znamená kon.
 Tak duše, hříchy činíc, hyne jak tělo bez potravy jsouc.
 Hřích duši odloučí, jeť jím vlastně vzdalována
 Dobroty božské, neb se jemu stává nepodobnou;
 Po zbavení pak jest rozdílně vinou i bolestí.

3. Tázeme se, *co jest činný hřích smrtelný*. I praví Augustin, že jest to řečené nebo učiněné nebo požádané proti zákonu božímu; řečené praví pro hřích úst, učiněné pro hřích skutku, požádané pro hřích srdce. A tento výměr jest dán příčinou účinkující. 2. praví, že hřích jest vůle podržeti nebo dosáhnouti toho, co spravedlivost zapovídá; v tom slově „podržeti“ dotýká se hříchu opuštění, a v slově „dosáhnouti“ hříchu dopuštění; a tento výměr jest dán příčinou látkovou. Ambrož však praví: „hřích jest překročení“ atd. A tento výměr jest dán podle příčiny formální. Augustin praví opět: „Hřích jest“ atd. A tento výměr jest dán příčinou účelnou.

Tu z n a m e n e j, že odvrácení jest neshoda vůle stvořené s vůlí božskou, jež jest ve všelikém hříchu, když chce vůle stvořená něco, co nechce Bůh, ačkoliv ne každá taková neshoda zpříčiňuje hřích, neboť když svatí nechtěli, aby Pavel v Jeruzalémě byl svázán a Bůh tomu chtěl, jakož prorokoval Agabus, jak stojí ve „Skutcích Apoštolských“, byla zde neshoda vůlí, ale nevědomost a zbožnost svatých vyloučila hřích.

2. z n a m e n e j, že v hříchu jsou dvě věci, t. odvrácení od stvořitele a obrácení k stvořenému, z nichž první jest formální a bytnější. než druhé, jež jest jaksi látkové. Nebo kdyby se stalo obrácení k stvoření tak, že by nenastalo odvrácení od stvořitele, jako když někdo miluje stvoření pro Boha, pak by se nestal hřích; ale z důvodu odvrácení, v němž jest beztvárnost a pohrdnutí, ihned se naplní hřích.

Že však z důvodu odvrácení neděje se především smrtelný hřích, to jest patrné, protože někdy může se státi všedně, jako když se někdo kochá ve stvoření více než má, ale přece méně než v Bohu. někdy však nemůže se někdo kochati ve stvoření bez hříchu. Druhdy však může se někdo kochati ve stvoření záslužně, když t. celá rozkoš odnáší se k Bohu. A proto praví se v žalmu: „Kochal jsi mne“ atd., a tu bře se rozkoš za konání, ne za trpění. Kdo se tedy kochá v dobrém konání pro blaženost, ten se takto kochá.

Dále, ježto v otázce se tážeme, co jest činný hřích smrtelný, jest držeti o hřích, jako takovém, podle Mistra na tomto místě, že není to podstata aniž jaká věc, ale nedostatek a porucha. Proto na tomto místě nazýván jest hřích „ničím“, pro tři věci: 1. nedostatek, protože hřích, jako takový, není nějaká věc, ale porušení dobrého; 2. pro účín, ježto hřích ničí člověka a činí nedostatečným v pravém bytí do té míry, že ve 13. kap. 1. listu ke Korintským praví Apoštol: „Nebudu-li míti lásky, nic nejsem“, a žalmista praví: „Hříšníky uveďš niveč“; 3. pro opovržení, neboť činí člověka opovrženým a nehodným odměny.

Dále jest věděti, že něco jiného jest kon hříchu, něco jiného jeho zvyklost a něco jiného poskvvrna hříchu. Kon jest něco, ale nestane-li se více, přestává býti něčím, s příchodem milosti. Ale zvyklost hříchu, která zůstává po zlých konech i jest něco i trvá druhdy, když kony ustanou, i po vlití milosti i po odpuštění hříchu. A proto kon jmenuje člověka hřešícím, ale zvyklost hříchu hříšníkem; a tak lze býti hříšníkem tehdy, když nemáme hříchu, jako Marie Magdalena jest nyní hříšnicí, ale není nyní hřešící. A podle toho praví Spasitel ve 21. kap. evangelia sv. Matouše: „Publikáni a nevěstky předcházejí vás do království božího“, ačkoli tehdy nebudou veřejně hřešícími a nevěstkami. Avšak vina bez poskvvrny hříchu není nic, ale přece znetvořuje duši ne způsobem kladu, ale záporu, jako utnutí údu znetvořuje a poskvvrňuje tělo. A proto praví Augustin, že jako zdrženlivost není žádná podstata, a přece jí tělo umdlí, tak hřích není žádná podstata, a přece jím přirozenost duše vždy se porušuje, pokud není zrušen milostí.

Dále známe nej, že hřích, široce mluveno, má dvojí bytí, t. bytí první, jež jest opravdu chyběti nebo scházeti, a jako takový nemůže míti způsob dobrého; tak dobrý Bůh nemůže jej chtíti, ježto nemůže míti žádný způsob stvoření. Ale druhé bytí hříchu jest dobro nebo prospěch, jenž z toho pochází, že dobrý Bůh nemůže dopustiti, aby vznikl nějaký hřích, leč by z něho pošlo dobré, neboť žádný hřích nemůže se státi, aniž byl potrestán od spravedlivého Pána; i jest nevyhnutelno, aby ten trest byl dobrý, ježto jest spravedlivý a ke kráse všehomíra. A podle prvního bytí hřích ten nemá příčinu účinkující, ale chybějící, dle slov sv. Augustina ve 12. kap. „O městě božím“: „Nikdo nehledejž“ atd. A na konci kapitoly se praví: „Pokud“ atd. A tamtéž v 9. kap. na počátku: „A takovou vůli“ atd. Z výroku toho jest vidno, že „chyběti“ jest scházení nutné okolnosti, pokud

jest nutno, aby byla při konu rozumného stvoření; a tak formálně hřešiti jest chyběti při nutné okolnosti konu. A toto slovo „chybím“ není ani čistě činné, ani čistě obojetné, ale jest jaksi prostřední, nevyjadřujíc samo sebou činnost ani trpnost.

Dále jest p o z n a m e n a t i, že hřích má mnoho jmen: nazývá se „poskvrna“, protože znetvořuje obraz boží, dále „provinilost“, protože zavazuje k věčnému trestu, dále „znečištění“, vzhledem k obrazu znetvořenému při krajní rozkoši, dále „trest“ a to pokud hledí k hříchu prvního člověka, v němž byla porušena přirozenost, dále „přestupek“ a to podle toho, jak jest ustoupení od důstojnosti milosti nabyté nebo opuštění kladného přikázání, dále se nazývá „vina“ a to dle toho, jak hledí k trestu, dále „urážka“, ježto jest proti Bohu, dále „překročení“ a to pokud přestupuje přikázání boží, dále „neřest“, t. nedostatek přirozených dober, dále „zločin“ pro veliké bezprávi proti Bohu, dále „neslušnost“, dle toho, jak jest nedovolen osobě páchající, dále „provinění“ dle toho, jak jest hoden obžaloby a trestu.

Mimo to jest p o z n a m e n a t i, že hřích někdy se pojímá látkově, někdy formálně. Jestliže látkově, to buď za hřešící podmět, jako v 2. kap. 2. listu k Thessalonickým jest Antikrist nepřechodně nazýván člověk hříchu. A tento význam jest pověstný u těch, kteří kladou, že všeliká případnost kladná nebo záporná jest podmět takto se mající. 2. způsobem pojímá se látkově za obět za hřích, jako ve 4. kap. Ozeáš o kněžích a levitech praví Pán: „Oběti za hřích lidu mého“ atd. A na ten způsob mluvy naráží Apoštol v 5. kap. 2. listu ke Korintským, kde mluvě o Kristu praví: „Toho, kterýž hříchu nepoznal“ atd. 3. způsobem pojímá se za onu vnější látku, v níž se hřeší, jako v 9. kap. „Deuteronomia“ mluví Mojžíš k lidu těmito slovy: „Hřích pak váš, který jste učinili“, t. j. tele „vzav spálil jsem ohněm.“ 4. způsobem se pojímá, jak svrchu řečeno, za řečené nebo učiněné nebo požádané proti zákonu božimu, jak vyměřuje hřích Augustin ve 22. kap. „Proti Faustovi“, a onen způsob mluvy jest pověstný, nazýváje jak vnitřní tak vnější nezřízené kony hříchy. A proto ve 24. kap. „Přísloví“ stojí: „Myšlení“ atd. Proto Augustin v 3. kn. „O svobodném úsudku“ praví, že něco činiti nespravedlivě jest hřích, a nejen to, ale každé dopuštění a každý způsob mění kladný nebo záporný, z důvodu kteréhož člověk má do sebe nespravedlivost, nazývá se hříchem. 5. způsobem pojímá se hřích za zlou žádost zpřičiněnou z hříchu rodičů, naklánějící k hřešení, o níž mluví Apoštol v 7. kap. listu k Římanům: „Jáť nečiním“ atd. Takový vidíme Augustina v Enchiridiiu nazývati hříchem prvotním, odvozeným z prvních rodičů, o němž výše řečeno. — Avšak hřích řečený formálně jest nedostatek, ježto zhřešiti jest nedostačovati. A jest dvojí, t. hřích mravu a hřích přirozenosti. Hřích přirozenosti jest nedostatek věci, jež přirozeně má v člověku býti, jako nedostatek podstaty nebo kterékoliv přirozené případnosti; a tím způsobem může hřešiti každé stvoření podléhající zkáze; neboť tak hřeší obludy zkomolené v řádu

a poměru svých částí; a k podobnosti toho praví logikové, že syllogismy hřeší v látce nebo formě. Avšak hřích mravu může býti toliko v rozumném stvoření, a jest formálně mluveno nedostatek spravedlivosti nebo činné správnosti. A tento hřích nazývá sv. Jan v 3. kap. 1. svého listu nepravostí, říká: „A hřích jest nepravost“, t. j. nedostatek rovnosti a správnosti; a někteří nazývají ten nedostatek uchýlením od spravedlivosti, jiní odvrácením od nejvyšší pravdy, a jiní falší, jiní porušením dobrého a tak kolikakoli různými jmény. Ale 3. způsobem formálně nazývá se neměním milosti, které jest trest za dřívější hřích, ne však hřích; a tak velmi hojně se nazývá hříchem.

A to, co řečeno, postačíž nyní k poučení o pojmu jména hřích podle písma.

DISTINKCE XXXVI.

Přec však jest věděti . . .

1. Tato jest *distinkce* 36., pojednávající o tom, že některé hříchy jsou také trest za hříchy, a to jest hlavní bod celé distinkce. Obsahuje pak předně, že jsou některé hříchy, které jsou také tresty za hříchy, jako hříchy, které jsou mezi prvním hříchem odpadlictví a posledním trestem věčného ohně. 2., že hřích ten podle některých není bytně trest, ale spíše to umenšení nebo porušení dobrého, které se děje hříchem, nazývá se trestem za hřích. 3., že podle toho všeliký hřích smrtelný může býti zván trestem, ale ne trest za hřích. 4., že některé hříchy jsou trest a příčina hříchu. 5., že se v ničem nečiní újma pravdě, praví-li se, že hříchy ty jsou bytně trestny, t. j. po trestání předcházejících hříchů, která jsou spravedlivě od Boha. 6., že člověk toliko hříchu všedního nemůže se nikdy vystíci, ale smrtelného může. 7., že některé kony jsou dobré samy sebou, jako občerství lačného, některé jsou naprostě dobré, ježto pokud jsou, jsou dobré, a ježto mají dobrou vůli a dobrý cíl zásluhy, jako jsou milovati Boha ze vši mysli, nenáviděti hřích, v Boha s láskou věřiti a podobné kony, které činí člověka bezprostředně mravně dobrým.

2. K některým bodům jsou tyto *verše*:

N když trestán jest tu jeden hřích, vznikne druhý tím.
Leč pro příčinu jen, trest hříchem též se nazývá.
Ten hřích trestem jest, před nímž jako příčina kráčí
Závist; zřejmě tu jest, že vina spolu jesti i trestem.
Jen smrtelnému lze však ne všednímu, se vyhnout'.

3. Tážeme se, *zdali jeden hřích může býti příčinou druhého hříchu*. Praví se, že ano; a to podle trojího rodu příčiny. Předně podle rodu příčiny účinkující dvojako: sám sebou a po případě, co do stránky odvrácení; a pravím po případě, jako odstraňující, bránící.

Neboť bránící od hříchu jest milost milým činící, která zachovává duši v její přímosti, aby odklánějíc se neodvrátila se od dobra nezměnitelného. A proto hřích, který ničí milost, jest po případě příčina hříchů, které se potom stanou, a tak každý smrtelný hřích může býti příčinou každého druhého smrtelného hříchu. Ale sám sebou, jako účinkující, t. co do konu zahrnutého, jest jeden hřích příčina druhého se stránky obrácení, pokud po konu hříchu zbývá jakási způsobilost nebo zvyklost naklánějící k podobnému hříchu; a tímto způsobem hřích není příčinou každého druhého hříchu, ale podobného v druhu, jako bujnost bujnosti a podobně o jiných; neboť když někdo jednou zbujní, pak jeho bujnost zanechává v něm jakousi náklonnost k druhé bujnosti, a tak do nekonečna, vzhledem k tomu, mohl-li by zbujněti. Ale způsobem příčiny účelné jeden hřích je příčina druhého, pokud jeden hřích přivolává druhý k svému účelu, jako pomsta přivolává vraždu, lakomství bujnost nebo také vraždu nebo svatokupectví; a tím způsobem každý smrtelný hřích může býti zpříčiněn jiným, přece však, jako u většiny, tímto způsobem jisté hříchy jsou více zrozeny k tomu, aby byly plozeny z jistých, jako vražda z hněvu, lež z lakomství, marnotratnost z bujnosti a tak o jiných; a takové hříchy, které pocházejí z jiných, zovou se syny prvejších. Avšak způsobem příčiny látkové jeden hřích jest příčina druhého, když jeden skytá druhému příčinu, jako obžerství bujnosti, ježto hřích rozpalený vínem snadno se zpění ve vášni.

4. *Zdali hřích jest trest za hřích?* A Mistr drží, že ano. Ale dovozuje se, že nikoli: 1. takto: Všeliký trest jest menší nebo menší zlo, než hřích, za nějž jest uvalován, ježto Bůh trestá pod zásluhu. Ale nepravost, v níž člověk upadne za trest dřívějšího hříchu, jest všeobecně větší a více zlá, než nepravost předchozí, tedy ona není formálně trest uvalený od Boha. Dále: všeliký hřích řečený formálně, ježto jest nepravost, jest dobrovolný, jak praví Augustin; všeliký trest jest nedobrovolný, jak jest patrné z Anselma „O početi Panny“, kap. 4., tedy žádný trest není nepravost. Neboť pak by nepravost byla pravost, nebo pravá: veliký tedy rozdíl jest mezi tím, že člověk jest nespravedlivý, a tím že nemá lásky Kristovy. A první jest příčina druhého, jako hřích jest příčina následujícího trestu. Ježto tedy nutno položití poslední nepravost, která není trestána další nepravostí, a všeliká nepravost jest nekonečně horší, než trest, následuje: jest-li nějaká nepravost trestem druhé, pak hříchy jsou od Boha trestány velmi nepřiměřeně: proto jest jisto, že velmi význačně se praví nepravosti a tresty hříchů a hříchy. Protož kolikkoli výroků zní, že hřích jest trest za hřích, všem rozumí se význačně v přisuzování příčinném, nebo analogicky, jako každý nedostatek dobrého zrozeného, aby bylo v člověku, zve se hříchem; tak jsme se vskutku odvážili nazývat hříchem trest zatracení, jenž jest nedostatek lásky boží, a tak v nepravost upadá člověk za trest předcházejícího hříchu. Ale z toho nenásleduje, že ona jest trest za předchozí hřích. Neboť trest, jenž jest nedostatek lásky boží, činí, že hříšník ošálený o božskou pomoc.

jest překonán od pokušítele a tak upadá v těžší nepravost, a to znamená onen hořejší výrok o okolnosti příčiny, když se praví, že někdo za trest za hřích upadá v hřích. A onu lišnost mezi nepravostí a trestem zatracení nutno bedlivě znamenati. Trest nak následuje nepravost jako provinilost a závaznost trest; kdo tedy neznají oné lišnosti mezi nepravostí a trestem, neznají, co jest rozhřešovati od trestu a od viny. Vě z i ž však, že někteří rozumějí vinou hřích, pro něžž jest stvoření viny schopno; jiní pak rozumějí vinou trpnou vinnost za předchozí nepravost a všeliká taková vina jest spravedlivý trest, jako závaznost k trestu. Ale abychom měli správné porozumění o hříchu řečeném formálně, jenž jest nepravost, nutno pochopiti, že stvoření rozumné má pro vládu vůle svobodnou moc k činnému zpříčinění konu shodného s vyšším pravidlem, 2., že neustále má tak činiti, ježto jest stvoření boží ve svůj prospěch takto stvořené a 3. nečiní-li to buď opomíjejíc nebo neshodně to činíc vzhledem k vůli vyššího pravidla, pak ihned jest v něm nemění spravedlivosti činné, dodávám činné, protože každé stvoření jest bytně přirozeně spravedlivé, ježto od Boha bylo učiněno spravedlivým. Ale stvoření rozumné má míti spravedlivost jemu patřící jednajíc shodně s prvním pravidlem, tak aby nebylo uchýlení, jímž by kon vycházel od krajnosti, t. od spravedlivé vůle boží a spravedlivé moci vůle zpříčiněné, ale shodoval se s chtěním božím do té míry, aby nečinil jinak, než Bůh chce, aby se stalo. Takovou pak pravost nebo nepravost má stvoření činnou a nemění takové činné pravosti nebo spravedlivosti nazývá se hříchem osobním, jenž jest nepravost. Přece však vím, že hřích jako i jiné podobné může brzy znamenati takové formy a brzy souhrnně mnohé nestejných způsobů. A proto podle toho se praví, že hříchy mají mnoho druhů, jak vyjadřují souhrn z konů a odloučení, se způsoby zavazování a páchání takových konů, jako překročení nazývá se přestoupení daného zákona, provinění jest hřích zpříčiněný opominutím, když se zanechá toho, co má se státi. Hřích podle některých přivlastňuje se k nedostatku založenému v konu, urážkou se nazývá ve smyslu, jímž Bůh se uráží nebo hněvá způsobem svým pokutuje bez vášně, povinností se nazývá v tom smyslu, jímž činí, že člověk jest povinen podlehnouti trestu. A proto ve slovech 6. kap. evangelia sv. Matouše: „Odpusť nám naše viny“ (povinnosti), znamená se nutnost ve smyslu, jímž za trest hříchu člověk jest nucen zde na zemi míti nějakou vrásku hříchu, aspoň všedního, jak vyvozuje Augustin ze slov žalmu 106.: „Z nutností“ atd.; škodou se nazývá, protože jen touto nebo z důvodu jí škodí se člověku, dle slov Augustinových ve spise „O přirozenosti dobrého“: „Ani přirozenosti boží“ atd. A z toho vidíme, že Bohu nemůže dobré býti užitečným, ježto protiklad užitečnosti: škoditi nemůže v něm býti a protiklady jsou zrozeny býti při tomtéž. Jeroným ve spise „O mravech mnichů“, kap. 4. píše takto: „Nejvyšší přirozenosti“ atd. Jest mnoho takových jmen hříchu v písmě, z nichž některá podle smyslu jména a jiná podle tajemného smyslu náleží hříchu. Ale mezi

všemi jmény náležícími hříchu formálněji řečená nepravost, jak mluví sv. Jan, jest nejprívlastnější; proto písmo častěji užívá onoho jména zvláštního k vysvětlení smrtelných hříchů, neboť jenom takové vidíme býti nepravostmi. Z již řečeného jest jaksi patrné, že jest správné mínění těch, o nichž praví Mistr na tomto místě, že někteří řekli, že hřích, pokud jest hřích, není trest za hřích. A s tím platí, že hřích jest trest za hřích, jak praví Mistr v příčinném posuzování, a obě mínění jsou správná, ale mají nesnáz ve víceznačnosti, jako i hřích jest víceznačný, jak patrné z právě řečeného.

DISTINKCE XXXVII.

Jest pak i přemnoho jiných . . .

1. Tato jest *distinkce* 37., ukazující, že někteří praví, že zlé kony žádným způsobem nejsou od Boha, ani nejsou dobré v tom, že jsou, a to jest hlavní a první bod *distinkce*. 2., že oni praví, že hřích jest nic pouze proto, že odděluje od pravého bytí, táhne k zlému, a tak hříšníky svádí k nebytí. 3., že onen výrok Augustinův: „Vše, co jest“ atd. dlužno rozuměti jen o podstatách a o těch věcech, které mají přirozené bytí, a ne o konech. 4., že podle těchto jsou některé věci, které nejsou od Boha, t. j. hříchy. 5., že Mistr soud o řečených míněních ponechává úsudku rozumného čtenáře, jemuž dal plnou znalost obého mínění. 6., že všichni vykladaelé katoličtí připouštějí, že Bůh není původce zlých, t. j. hříchů, rozumíme-li pod tím, pokud se hříchy pojímají formálně.

2. Odtud k prvnímu a poslednímu bodu jsou tyto *verše*:

O že jiní jsou, již dí, žádný kon že, pokud zlý,
K Pánu se nevztahuje, však jen prosté toliko vždy,
Ježto hříchu zla Bůh původcem býti nemůže.

3. Tážeme se, *zdali Bůh jest nebo může býti příčinou hříchu*. I jest patrné z řečeného při *distinkci* 35., že co do prvního bytí hříchu, jež jest chyběti nebo nebytí, nemůže býti Bůh příčinou hříchu, neboť jako hřích podle onoho smyslu nemůže míti smysl dobrého, tak ani Bůh nemůže jej chtíti, a podobně ani zpříčiniti. Ale co do druhého jeho bytí, jež jest dobro nebo prospěch, který z něho pochází, jako spravedlivý trest, může Bůh býti a jest příčinou hříchu, ježto v tomto druhém bytí neuzavírá se chybení, neboť hřích, co do prvního svého bytí vychází z chyby působitele, který žádným způsobem nemůže spadati v prvního působitele. A proto v konání mravně zlém, cokoli jest od prvního působitele, to jest dobré; ale pomnutí okolností u druhého působitele zpříčiňuje, nebo abych vlastněji to řekl, odpříčiňuje onu činnost a tak ji činí zlou pro pomnutí okolností. Příklad na skuteč-

ném: dávatí almužnu jest činnost dobrá sama ze sebe nebo v sobě, která může býti mravně dobrá z okolností povinně zachovávaných od druhého působitele, t. aby člověk dával almužnu pro Boha a v dobré vůli, jež jest v milosti, a z vlastního, a komu má dávatí, a tak i jiné okolnosti, které-li pomine, tím chybí v mravném dávání dobré almužny, kteréžto chybení nemá původ v Bohu, protože Bůh tak nechýbá, ale ona vůle člověková chybí v takovém dávání almužny, ježto jest buď ve smrtelném hříchu, nebo ji dává pro marnou slávu nebo ne z náležitě nabytého; Bůh však dává almužnu v dobré a z dobré vůle, a z vlastního, a ne pro marnou slávu, a následovně od Boha jest činnost dobrá a ne zloba nebo chyba oné činnosti.

A z toho jest patrné, že ve všech činnostech, v něž padá chyba, padá z příčiny druhé a ne z příčiny první; a cokoliv jest z bytnosti nebo dobroty nebo dokonalosti v takových činnostech, to jest původně od příčiny první a jako takové se uvádí jaksí na příčinu účinkující, a podle chyby se uvádí jaksí na příčinu chybějící.

Z toho jest dále patrné, že my hříšníci ve všeliké své činnosti, cokoliv bychom chybně učinili, máme připisovati sobě, a cokoliv dobrého by bylo od nás učiněno, máme odnáseti k Bohu jako prvnímu původci, a následovně svými skutky sebe dovolenějšími se nehonositi atd.

DISTINKCE XXXVIII.

Po řečeném jest o vůli . . .

1. *Distinkce* 38., pojednávající o kořeni hříchu široce a lišně, t. o vůli a jejím cíli. A obsahuje 1., že je-li vůle správná či špatná, to se pozná z cíle. 2., že cíl dobré vůle jest Bůh, který jest život věčný, cíl zlé vůle však jest zlá rozkoš. 3., že dobré vůle mají své vlastní cíle, které však se odnášejí k jednomu poslednímu cíli. 4. že jsou vůle správné a všechny jsou sloučeny, jest-li dobrá ta, k níž se všechny odnášejí; jest-li však špatná, jsou všechny špatné. 5., že všecko má býti činěno pro Boha tak, abychom vše dobré, co činíme, všechny cíle k Bohu odnášeli. 6., že jest rozdíl mezi vůlí, úmyslem a cílem. Neboť vůle jest, jíž něco chceme, cíl však vůle jest to, co chceme, nebo spíše něco, proč to chceme. Úmysl pak někdy jest pojímán za vůli, někdy za cíl vůle. 7., že úmysl, jímž někdo chce občerstviti lačného, jest vůle, a že jiná jest vůle, jíž chci život věčný, a jiná ta, jíž chci občerstviti lačného. Jiní však praví, že jest tatáž.

2. K tomu jsou tyto *verše*:

Q jen vůle jejíž cíl jest Bůh, správná je povždy.
Víc vůlí správných často stanoví sobě cílů
Více, všechny však k jedinému přec se nesou jen.

Nikdo si nestanoviž víc cílů však protikladných.
 Čím chceš, jest vůle, proč neb co, to řekni, že cíl jest,
 Avšak i úmysl, brzy cíl jest a brzy vůle.

3. Běře se v pochybnost, *zdali vůle má býti souzena podle cíle dobrého nebo špatného*. I kláde Mistr na tomto místě, že ano. K tomu jest věděti, že kon vůle může směřovati k cíli dvojako: buď prostředně k tomu cíli, jako chtěti blaženost, a tak má kon vůle dobrotu nebo zlobu dle cíle, neboť chtěti cíl dobrý jest dobré a chtěti zlý jest zlé: neboť dobrota cíle nezávisí dále od ničeho jiného, než od toho cíle. Jiným způsobem nese se vůle k cíli prostřednictvím toho, co jest, a pak třeba to lišiti, neboť v zlém jest naprostě správné, že kon má zlobu v cíli, poněvadž je-li zamýšlený cíl zlý, jest vůle zlá, nechť jest jakkoliv dobré to, co jest řízeno k takovému cíli; neboť jedna částečná chyba stačí ke zlu. Vezmi si příklad: hle, studium jest dobré; jestliže tedy někdo studuje pro pověst světskou, pak klade za cíl neřest a ihned jest studium nakaženo; jestliže však někdo studuje toliko pro vědění, pak jest studovati dle cíle marné. Jestliže však studuje pro zisk, pak jest studium lakomé. Ale studuje-li někdo, aby vzdělal bližního pro Boha, nebo aby byl vzdělán v životě dobrém, pak jest cíl studia láska, k níž, jak praví tuto Mistr, má všecko především býti zřízeno. A o příkladu studia klade sv. Bernard ve výkladu na „Píseň písní“, k čemuž jsou tyto verše:

Příčina-li studií pověst, vědění je a zisk jen,
 Cíl bude arcí neřest, marnost neb pýcha, lakomství.
 Pakli však se učíš, jen bys vzdělal a vzdělaný byl,
 Cíl tvůj láska bude, však též i ctnost a rozumnost.

4. Dobře však jest lišiti, že buď mluvíme o cíli vůle, nebo o cíli konu vůle. Zove se pak cílem vůle ten, který si chtěcí předsevezme, a mluví-li se o tomto cíli, nenásleduje, že jest-li cíl dobrý, jest i vůle dobrá, ježto předně může býti, že by to, co jest chtěno, bylo zlé. Neboť, chci-li krásti, abych dal almužny, není vůle proto dobrá. 2. může se státi, že bych chtěl dobré, jako blaženost, a přece pro hřích, který mám, byla by vůle zlá; avšak cíl toho konu jest přiměřený k dobrému cíli. A proto o těch, kteří zlým konem chtějí dosíci dobrého cíle, praví Filosoř v 6. kn. „Ethiky“, že hledí si získati cíle nepřislušným způsobem. Mluví-li se tedy o cíli konu dobrému přiměřeném k dobrému cíli, následuje: jest-li cíl dobrý, jest vůle dobrá, neboť v takovém případě bude rovnost mezi vůlí, která jest poslední cíl, a mezi vůlí stvořenou, ježto ta vůle stvořená podle přiměřeného konu chce, aby se kon stal, jako to chce vůle první, jak bylo řečeno v otázce 36. distinkce.

I jest patrné, že nejsprávnější pojmenování dobré vůle jest die cíle a okolností při konu náležitě zachovaných; ona tedy vůle jest dobrá, která nechce nic zlého, a cokoliv chce první vůle, to chce,

a na onu první vůli uvádí všechno chtěné, jako na poslední cíl, v němž konečně spočine, jenž jest cíl všech ostatních cílů.

K tomu jest věděti, že dvojí jest cíl vůle, t. hlavní, v němž konečně spočine, a cíl pod cílem, jímž spočine; cíl, v němž konečně spočine, jest dobré posléze zamýšlené; avšak cíl, jímž spočine, jest konání, jímž jsme spojováni s oním dobrem. Jako v tom, kdo si žádá pro čest býti mistrem, cíl, jímž spočine, jest dosažení mistrovství, ale cíl, v němž spočine, jest dosažení cti. A tím způsobem nestvořená láska, jež jest Bůh, jest cíl prostě poslední, v němž člověk spočine, ježto dále nepostupuje úmysl dobré vůle. Avšak láska stvořená jest cíl, jímž člověk spočine, a to jak láska zde na zemi, tak láska ve vlasti, ale rozdílně, neboť láskou zde na zemi spočine nedokonale, ale láskou ve vlasti dokonale. Jest tedy pořádek cílů ten, že Bůh jest cíl poslední, v němž člověk spočine, pak láska nebo milování, jímž v Bohu spočine, pak rozkoš cíle, povstávající z oněch dvou jako krása a kterákoliv ctnost bohoslovná nebo mravní, jest cíl, jímž láska a milování jsou živeny. Hle, to jsou cíle, k nimž má vůle především řídit své chtění a ničím jiným se nekochati, leč kolik nebo pokud může něco k těm cílům přiblížiti.

5. *Zdali jest jeden cíl všech zlých vůlí?* Praví se, že nikoli. Důvod: Neboť cílem vůle nazývá se to, k čemu se vůle obrací, jak jest patrné na tomto místě. Avšak to, k čemu se dobrá vůle hlavně obrací, jest toliko jediné dobré nezměnitelné, a proto milování všech vůlí, které od něho vzniká, jest jedno podle druhu. Dobré však, k němuž se obrací hlavně vůle zlá, jest dobré změnitelné, ježto podle Augustina smrtelný hřích, jest odvrácení od dobra nezměnitelného, a obrácení k dobru změnitelnému. Avšak dobré změnitelné není toliko jediné počtem, ba ani toliko jediné druhem nebo rodem, a proto milování, jež u přemnohých vzniká k dosažení dobra změnitelného, není jedno podle druhu. Odtud jeden odvozuje milování od ženy, jiný od peněz, jiný od cti světské. Ale dobrá vůle všech dobrých odvozuje milování hlavně toliko od jednoho a odtud jest, že jest toliko jeden cíl všech dobrých vůlí, ale ne tak zlých. Z toho následuje, že zlí jsou nutně nesvorní, protože jich vůle tíhnou k různým cílům, ale všichni dobří jsou svorní, ježto všechny jich vůle tíhnou prostě k jednomu cíli, z důvodu čehož praví se všech jedna mysl jedna víra, jedna naděje, jeden křest, jedna láska a tak i o jiných věcech zřízených k poslednímu cíli.

6. *Zdali úmysl jest toliko kon vůle?* Zdálo by se, že nikoli: ježto jsou jen dva kony vůle, t. chtěti a vyvoliti. Ale míti úmysl nezdá se býti ani chtění ani vyvolení, ježto se zdá, že přidává něco k obojímu z těch konů. Dále: v 2. kn. „Fysiky“ Aristoteles chce tomu, že příroda koná pro cíl. Ale konati pro cíl jest zamýšletí, tedy zamýšletí náleží jinému než vůli. Dále: zamýšletí jest řídit k cíli; ale řídit patří rozumu; tedy zamýšletí nenáleží k vůli, ale k rozumu. Dále: Augustin v „Kázání na hoře“ nazývá úmysl okem a tamtéž chce tomu, že úmysl jest od Pána nazýván světlem; oko a světlo přísluší k rozumu, tedy

ne k vůli. — Na opak takto: Zásluha jest posuzována nejvíce podle úmyslu, dle hlasu Pravdy: „Jestliže oko tvé (t. j. úmysl) prosté bude“ atd., tedy úmysl jest kon té mohutnosti, již vlastně patří se zasloužiti, ale touto jest vůle: tedy...

Zde jest poznámenati, že úmysl nebo zamýšleti pojímá se všeobecně a vlastně. Neboť ježto zamýšleti jest mysliti za cílem, to pak děje se dvojako: Neboť některá (stvoření) si cíl předkládají, jako rozumná, a o těch se praví zvlášť, že zamýšlejí, některá však mají cíl od někoho sobě předložený, jako nerozumná, a o těch se praví všeobecně, že myslí za cílem. Tak totiž každá jestota zamýšlí se zachovati v bytí; tímto tedy způsobem zamýšleti není toliko kon vůle, nýbrž prvním způsobem vlastně vzato; neboť tak zdá se, že to vyjadřuje zamýšlení jiného přijatého ve smyslu cíle a řízení k němu v tomto smyslu. Toto však přísluší k vůli, ne k rozumu. Přece však se připouští, že rozum řídí úmysl, ježto předkládá vůli větší dobré, aby z důvodu toho většího dobrého zamýšlela kon a souhlasila s konem.

I jest patrné, že úmysl jest kon vůle k cíli. Pak k důvodům: k prvnímu popírá se návěst dolejší, ježto lze položití jiný kon vůle, než chtítí a vyvoliti, t. rozkázati a zamýšleti. Neboť někdo často zamýšlí něco, co ještě nevyvolil, ani nechce, jako Panna Maria dříve zamýšlela o vtělení a početí Syna božího, a potom je vyvolila a souhlasila, řkouc: „Staniž se mi podle slova tvého“, dle 2. kap. evangelia sv. Lukáše. K 2. se připouští závěrek, ježto řečeno, že zamýšleti vzato obecně náleží jiným, než rozumným. K 3. popírá se závěrek a připouští se, že zamýšleti náleží jedním způsobem rozumu a jiným způsobem vůli, ježto kdyby žádným způsobem nenáleželo rozumu, pak by zamýšleti náleželo stejně i nerozumným. K poslednímu, kde Augustin podle evangelia nazývá úmyslem oko a světlo, se praví, že to jest z důvodu uvažování připojeného k úmyslu; neboť bez toho přijetí by neměl, co by k jinému řídil nebo zřizoval; pokud však řídí jedno k druhému a spravuje, má způsob oka a světla, aby na povinný cíl konání patřil a je poznal.

I jest patrné, že zamýšleti vlastně znamená kon, jenž jest hnutí zamýšlení z jednoho druhé jako cíl. K takovému pak hnutí vyžaduje se dvou věcí, t. uvažování cíle a jeho sledování. První přísluší k rozumu, druhé k vůli. Proto značí to kon rozumu řídicího a kon vůle působící, a proto neznamená jaksi prostý kon jedné mohutnosti, ale složený ze dvou: látkově totiž obsahuje kon rozumu, naplnivě však kon vůle. A proto pro kon řídicího rozumu má jméno i oka i světla rozumění.

A známenějí, že když se vůle nese k něčemu bezprostředně, nezove se vlastně úmyslem jejím, ať jest to poslední cíl nebo něco jiného. Ale když někdo usiluje jedním dojítí k druhému, praví se, že jest úmysl v tom, k čemu usiluje dojítí. Někdy však pojímá se úmysl za řízení rozumu k určitému předmětu, jako se praví, že někdo má v úmyslu to, nač bedlivě patří. A proto Mistr právě na tomto místě,

že se úmysl někdy bere za vůli, někdy za cíl, svěřuje bedlivému a zbožnému čtenáři, aby v písmě bedlivě to rozeznával.

DISTINKCE XXXIX.

Zde pak počíná . . .

1. Tato jest *distinkce* 39., ukazující, kterak vůle stává se neřestnější, než rozum a paměť. A obsahuje 1., že vůle někdy se pojímá za přirozenou mohutnost chtění, a tak jest vždy dobrá, po druhé za konchtění, a tak někdy jest dobrá, někdy zlá. 2. obsahuje, že kon vůle jest jiného druhu, než kon rozumnosti a kon paměti; a odtud jest, že chtítí zlé jest zlé, ale rozuměti nebo pamatovati si zlé není zlé. 3., že podle některých jsou dvě hnutí vůle: jedno, jímž přirozeně chceme dobré, a to se nazývá vyšší jiskra rozumu, jíž člověk vždy chce dobré a nenávidí zlé, která podle Jeronýma v Kainovi nemohla býti uhašena. Jiné hnutí jest to, jímž mysl opustivši zákon vyššího poddá se hříchům a v nich se kochá; a toto hnutí, než jest v člověku milost, panuje v něm a potlačuje hnutí první. Obojí však jest ze svobodného úsudku. 4., že s příchodem milosti ono zlé hnutí se vyhlazuje a druhé přirozeně dobré se osvobozuje a podporuje, aby chtělo účinně dobro. 5., že jiní praví, že jest jedno hnutí vůle, jímž člověk přirozeně chce dobré a z neřesti chce zlé; ale pokud chce dobré, jest přirozeně dobrý, a pokud chce zlé, jest zlý.

2. K některým bodům jsou tyto verše:

R říká se, že jest původní vůle mohutnost,
Neb vždy jsouc dobrá stává se i někdy co kon zlou.
Jedni praví, že jsou dvě hnutí, neb jedno — to zlé chce.
Avšak vždy chce druhé od původu jen zase dobré.
Vyšší osvobodí vždy milost, nižší zahubí pak.

3. Tážeme se, *sdali hřích může býti ve vůli?* Jest říci, že ano; ale vůle pojímá se dvojako, jak se praví na tomto místě, t. za mohutnost a tak v ní může býti hřích jako v příčině účinkující a v podmětu, ale ona nemůže býti hřích, protože nic se nepřičítá za činnou vinu, leč by to bylo od té vůle; avšak mohutnost vůle není od nás, ale od Boha, a podobně jiné mohutnosti duše. Ale dle toho, jak po druhé vůle pojímá se za kon chtění, tu může býti hříchem, a podobně i kon jiných mohutností, protože ony kony jsou od nás, a protože jsou od nás i některé kony, jichž pány nejsme; a tyto nejsou hříchy, protože se nikomu nepřičítá za vinu to, čemu se vyhnouti není v jeho moci; a jsou takové kony, které nepodléhají svobodnému úsudku, jako neustále nebo mnoho bdíti nebo tělesně se pohybovati a tak i jiné, o nichž praví Filosof, že prvá hnutí nejsou v naší moci. Jsou však některé

kony, jichž jsme pány, jako jsou ty, které závisí od svobodného úsudku; a ty mohou býti hříchy, jako chtějí smilniti nebo nespravedlivě zabiti. A protože příčina žádného mezi těmito kony není tak v naší moci, jako kon vůle rozvažovací, která jest nejvíce paní svého konu, proto kon její může před jinými kony býti hříchem. Ježto však kony jiných mohutností nezáleží tak ve svobodném úsudku jako kon vůle, proto se v nich neděje hřích, leč pokud se spojují s vůlí buď poroučející nebo pomíjející, jakž chtějí si pamatovati minulé ke škodě bližnímu, chtějí věděti pravdu k napadení jí, chtějí nepoznati pravdy pro nenásledování; ale samy sebou rozuměti, pamatovati si, věděti nejsou kony zlé: neboť mohu věděti, rozuměti a pamatovati si nejhorší hříchy nehřeše, a odtud jest, že v těch konech nezáleží také hlavně zásluha, ale v konu vůle, jakož i hřích.

4. Tážeme se, *zda-li svědomí jest kon nebo zvyklost nebo mohutnost*. K tomu jest poznámenati, že svědomí praví se mnohonásobně: neboť někdy nazývá se svědomí sama věc věděná; tak se bere v I. kap. listu k Titovi: „Láska vychází z dobrého svědomí“, t. j. v naději, ježto ze zásluh, které drží svědomí, povstává hnutí naděje a z naděje hnutí lásky. Někdy však nazývá se zvyklost, jíž někdo jest uzpůsoben k zvidání; a podle toho sám přirozený zákon nebo nějaká zvyklost umu může se nazývati svědomím, jak praví někteří. Avšak svatý Tomáš praví, že, vlastně mluveno, svědomí jest kon, pročež v I. části, kvest. 79., čl. I. praví: „Svědomí, vlastně mluveno, jest kon“ atd. Tolik sv. Tomáš.

Jest poznámenati, že svědomí jest vyměřováno různě: neboť podle Origena jest duch oprávce a vychovatel duše s ní spojený, jímž jest oddělována od zlého a lne k dobrému. A známenaj, že duch v tomto výměru pojímá se za duchovní působení nebo dar. Dále: svědomí jest příkaz rozumu, jímž soudí a víze k činění nebo nečinění. Dále: svědomí jest poznání sebe sama. Dále: svědomí jest zvyklost ducha co do věcí, jež se mají konati, a jež se nemají konati. Dále: svědomí jest zvyklost mysli rozlišující dobré a zlé. Dále: svědomí jest důvěřivost úmyslu ke konání nebo nekonání něčeho posílená rozvážením ducha.

I jest věděti, že *svědomí* se skládá ze „s“ a „vědomí“, a tak se nazývá jaksi „s vědomí“; a podle toho jest svědomí zvyklost přirozená netoliko poznávací, ale i působivá: neboť naklání duši k následování dobrého a utíkání před zlým. Jiným způsobem svědomí vyjadřuje přijetí se strany rozumu, což se značí touto předložkou „s“. Prvním způsobem, dle toho, jak svědomí uzavírá vědomí v sobě, má se jako vyšší a spojuje se s povědomím a jest vždy správné; druhým způsobem spojuje se spíše s rozumem a tak se má jako nižší — a tím způsobem přijímá blud a zmatenost; neboť svědomí se strany nižší může se přihoditi blud: neboť rozum, s nímž se svědomí v nižší části spojuje, otáčí se kolem částečných, v nichž se často přihází zblouditi, jak jest patrné na syllogismu svědomí, v němž povědomí předkládá vyšší návěst takto: „nemá se činiti nic zlého“ a rozum podkládá nižší

návěst, t. „toto jest zlé“, a svědomí usuzuje: „tedy toto nemá se činiti“. Při první není bludu; při druhé někdy jest blud — a z toho jest falešnost v úsudku. Příklad: „vše spravedlivé jest dobré“; „ale vymáhati plat za svátosti jest spravedlivé“; tedy vymáhati plat za svátosti jest dobré. Hle, zde jest falešnost v úsudku svědomí, protože k nižší návěsti přistupuje blud rozumu. Dále jest uvážiti, že svědomí někdy hledí k minulému, někdy k přítomnému, někdy k budoucímu. Neboť svědomí obviňuje z minulého a reptá na přítomné, a varuje před budoucím; obviňuje z opominutí minulého dobra a ze spáchání zla; reptá na přítomné, protože hledí k přítomným věcem, odporujíc těm, jichž máme ve svědomí protiklad, hledí také k budoucím, když poučuje a pobádá mysl k činění těch věcí, k nimž jsme vázáni, a k vyhýbání se zlým. Že pak se svědomí rozšiřuje k minulým, přítomným i budoucím věcem, to lze shrnouti z výše řečených výměrů svědomí. Dále: jest se stříci svědomí příliš širokého a také příliš úzkého, neboť první plodí opovážlivost, druhé zoufalost. Dále: první nazývá často zlé dobrým, druhé naproti tomu dobré zlým. Dále: první často zatracení propadlého pokládá za spasená a druhé naproti tomu spasení náležitího zatracuje. Dobře tedy podle Hugona v 1. knize „O duši“, kap. 12. nazývá se svědomí vědomím svého srdce; neboť srdce svým vědomím zná buď sebe nebo jiné: když zná sebe, nazývá se svědomím, když zná jiné mimo sebe, nazývá se vědomím. A proto praví Bernard: „Mnozí mnoho vědí“ atd. Tolik onen.

5. *Zdali bludné svědomí víře?* I jsou o tom domněnky protikladné: jedna, jež dí, že ano, a to ve vsí látce; důvod této jest, že nařizuje, aby něco bylo učiněno, nebo nebylo učiněno, t. j. že se má to státi nebo nestati. A proto ten, kdo činí to, o čem svědomí nařizuje, že nemá se to činiti, nebo ten, kdo nečiní toho, o čem nařizuje, že se to má činiti, upadá v pohrdání a tak hřeší; neboť to jest vázání svědomí, t. spoutati vůli k činění toho, co svědomí nařizuje, tak že by to vůle bez škody znetvoření nemohla pominouti. A pro tuto domněnku jest Pařížský ve „Spise“, pravě: „Někteří praví“ atd. Tolik Pařížský. Ale sv. Tomáš ve „Spise“ distinkci 39., 3. hlav. části, kvest. 3. praví: „Jsou tři druhy působení“ atd. Tolik Tomáš.

A z n a m e n e j, že něco jiného jest svědomí, něco jiného strach svědomí; činiti proti svědomí, byť i bylo bludné, jest hřích, jak již řečeno. Ale činiti proti strachu svědomí není vždy hřích, ježto takový strach není vždycky z určitého výroku rozumu, jímž soudí, že jest k něčemu vázán, protože kolísá mezi pochybami, nevěda, co jest lepší, nebo k čemu jest spíše vázán, ač přece by to nespáchal, kdyby věděl, že se to líbí vůli boží.

Dále z n a m e n e j, že se praví, že poskvrnění jest ve svědomí ne jako v podmětu, ale jako poznané v poznání: mají tedy poskvrněné svědomí ti, kdo proti svědomí, které mají, zle jednají, t. proti správnému rozumu. Neboť svědomí jest v základě nařízení rozumu. t. j. jakési použití vědomí nebo rozumu ke konu, podle Tomáše 2. 2.

kvest. 19., čl. 5. Tu praví, že všechna vůle nesvorná s rozumem ať správným ať bludným, jest vždy zlá, buď sama sebou nebo po případě; sama sebou totiž, když nenásleduje rozumu správného, po případě však, když nenásleduje také rozumu falešného, zdánlivě však správného. A proto i Filosof v 7. kn. „Ethiky“ praví, že „mluveno samo sebou, jest neslušný, kdo nenásleduje správného rozumu, po případě však, když nenásleduje i rozumu falešného, čemuž jest rozuměti: „zdánlivě dobrého“. A k tomu zní slova: „Vše, co se děje“ atd. 28., kvest. 1., kap. „Všichni“.

Mnoho jiného bylo by říci o svědomí, ale pro tentokrát postačí, co právě řečeno.

DISTINKCE XL.

Potom, zdá se, dlužno dodati . . .

1. Tato jest *distinkce 40.*, pojednávající o hříchu, pokud záleží v konu vnějším. A obsahuje 1., že třebaže všechny kony jsou podle některých dobré, pokud jsou, přece naprostě nelze je všechny nazvati dobrými, ani všechny odměny hodnými, ale některé nazývají se prostě zlé, jakož i jiné dobré. 2., že prostě dobré kony jsou ty, které mají dobrou příčinu a úmysl, t. j., které provázejí dobrou vůli a směřují k dobrému konci, jako jest pravé milování Boha; zlé však prostě jsou ty, které mají zvrácenou příčinu a úmysl. 3., že podle některých všeliký kon vnější jest sám sebou lhostejný, ale stává se zlým pro zlý úmysl a dobrým pro dobrý úmysl. 4., že podle některých jsou trojí kony:

Některé, které samy ze sebe jsou dobré, jež nemohou býti zlé.

Některé, samy ze sebe zlé, které nemohou býti dobré.

Některé, které dle cíle nebo příčiny mohou býti dobré nebo zlé.

5., že podle jiných, podle snahy a úmyslu přikládá se skutku nebo konu jméno a jest správné všeobecně při dobrých, ale při zlých nikoli, ale vyjímají se ty, které jsou samy sebou zlé, t. j., které bez přestupku se nemohou státi; a k tomu zní ono obecné přísloví:

Nechť si lidé konají cokoliv, vždy je úmysl soudí, jehož potvrzením jest pravidlo Kristovo, jež dává: „Jestliže oko tvé“ (t. j. úmysl), „prosté bude, celé tělo tvé“, (t. j. každý skutek tvůj) světlé bude.“

2. K některým bodům jsou tyto *verše*:

S kon nazván jest dobrým neb zlým podle konce;

Nestává se dobrým pro konec kon, jenž v sobě zlý jest.

Dí pak jedni, dobrým koncem že se nestane zlý kon.

3. Tážeme se, *zdali všeliký kon lidský jest mravně dobrý nebo mravně zlý*. A zdálo by se, že ano, ježto člověk podle kteréhokoliv svého konu buď se zasluhuje nebo zle zasluhuje. Zasluhuje-li se, pak onen kon, jímž se zasluhuje, jest mravně dobrý; jestliže se zle zasluhuje, pak jest (kon ten) zlý. — Na opak zdá se býti Filosof v ‚Predikamentech‘, kde chce tomu, že mravní dobré a zlé jsou protivy prostředčné, tedy mohou míti prostředek proti vlastnímu podmětu, kterýžto jest kon lidský a následovně může býti některý kon lidský lhostejný, t. který by nebyl mravně ani dobrý ani zlý.

Jest poznámenati, že dobrým konem mravním nazývá se chvalitebný kon člověka, mravně zlým však nazývá se kon vinný. Jest tedy smysl otázky, zdali všeliký kon, učiněný od člověka z rozumu a vůle, jest chvalitebný nebo pokáratelný. A přidávám ‚učiněný z rozumu a vůle‘, protože člověk pohne se někdy k některým konům svým z pouhé obrazivosti bez uvažování rozumu, jako se pohne k šimrání brady nebo jiného údu; a takové kony nenazývají se prostě lidskými, třebaže jsou od člověka, protože přece nenáleží člověku podle toho, čím člověk jest člověk, že jest částka rozumná bytností; a jsou společny také zvířatům. A toto mínění dává na rozum sv. Tomáš v I. části 2. knihy. kv. 18., čl. 8. a 9. Ten praví dvě věci: první, že jest některý kon lidský, který podle svého druhu není ani chvalitebný ani pokáratelný, a tak ani mravně dobrý ani mravně zlý, čehož důvod jest, že kon běře druh svůj z předmětu vzhledem k základu lidskému, jenž jest rozum; lze však položití předmět, který uzavírá něco rozumu náležitého a následovně kon vycházející na onen předmět dle svého druhu má dobrotu, jako dáti almužnu nuznému; lze také položití předmět, který uzavírá něco odporujícího rozumu a následovně kon vycházející na onen podle svého druhu jest zlý, jako cizoložití nebo krásti. Lze také naléztí předměty, které neuzavírají ani něco nenáležitého, ani něco odporujícího, a následovně kony vycházející na takové předměty nejsou podle svého druhu ani mravně dobré ani zlé, ale lhostejné, jako zvednouti mrvu, hnouti nohou; a přece připojeny k vůli z důvodu dobrého cíle stávají se dobrými a z důvodu zlého cíle stávají se zlými: neboť hnouti nohou k vůli šlápnutí na nohu ženy z tělesné vášně jest pro kněze mravně zlé; ale hnouti nohou z lásky k vůli chůzi do kostela, jest mravně dobré. Podobně šimrati z tělesné vášně ženě bradu, ba i svou vlastní, aby se jí dalo znamení, aby přišla, jest mravně zlé. A tak jest správné, co praví sv. Tomáš tamtéž, že žádný kon vzhledem k soudu není lhostejný, ale každý je buď dobrý nebo zlý; a dokazuje to dvojako: 1., protože každé slovo lidské jest dobré nebo zlé, tedy i každý kon. Závěrek jest patrný z podobného. Vyšší návest se dokazuje, protože každé slovo buď nemá důvodu spravedlivé nutnosti a zbožné užitečnosti, nebo jej má: nemá-li, jest zlé, jak jest patrné ze sv. Řehoře v kterémśi kázání, který praví, že prázdné slovo, z něhož lidé vydají počet v den soudný, jest slovo, které nemá důvodu spravedlivé nutnosti nebo zbožné užitečnosti; má-li takovýto důvod, jest slovo dobré; tedy každé slovo

jest buď dobré nebo zlé. 2. dokazuje to tak shodně v jádru vyvrácení: Všeliký kon vycházející od umu rozvažovacího, jest buď zřízen k povinnému konci nebo ne; jest-li zřízen za shody ostatního, jest dobrý; není-li, proto právě jest zlý, že proto právě odporuje rozumu; tedy všeliký kon podle soudu, protože se mu stává, že jest řízen z úmyslu k cíli nebo není řízen, nutně jest zlý nebo dobrý. A pro tohle mínění jest Augustin, kterého Mistr uvádí v přítomné distinkci. Skotus však drží opak, právě, že člověk pozorlivě a z uvážení může míti kon vůle i vylouděný i poručený lhostejný. Ale protože nejen vnější kon vycházející od vůle z uvážení, ale i myšlení jest řízeno buď dobře k posiednímu cíli, a obdrží odměnu, nebo k něčemu jinému, než k poslednímu cíli, a bude prázdné, tedy bude míti zlou zásluhu, proto zanechme Skota a přijmemež Krista, který praví, že lidé z každého prázdného slova, které promluví, vydají počet.

I jest patrné, že otázka ve smyslu shora vyloženém jest správná. K důvodu se připouští, že vzhledem ke konu lidskému jsou protivy prostředecné, ale ne vzhledem ke konu, který se děje z uvážení a vůle. — Z již řečeného jest vidno, že dobrý kon mravní běře své bytí formální od předmětu dobrého, jako od cíle, a od dobré vůle, jako od účinkující, a od povinných okolností, jako od formální příčiny. Opačným způsobem jest tomu s konem zlým, který se stává zlým někdy toliko od zlého předmětu, jako od tělesné rozkoše, jako cizoložství, někdy od zlé vůle, jako svatodar nebo oběť, jež jsou mrzkými Bohu pro zlou vůli, nebo od chybějících okolností, jako smíšení muže s manželkou k vůli potomstvu, ale ne v povinný čas.

I jest patrné, že se velmi snadno hřeší v konech, ježto opomenutím jedné okolnosti stává se kon zlým, ale nesnadno se dějí mravně dobré kony proto, že nutno, aby se sešly dobrý cíl, dobrá vůle a všechny okolnosti, aby se stal kon mravně dobrý.

2. jest patrné, že člověk snadněji poznává, kdy koná mravně zle, než kdy koná mravně dobře; ba, ježto láska, jíž člověk jest milým Bohu, jest lidem zde na zemi skryta, leda by zvláště byla zjevena, a bez ní nic se neděje záslužně, žádný člověk zde na zemi neví, kdy jedná mravně dobře, ježto nikdo neví, jest-li hoden milosti nebo nenávisť.

DISTINKCE XLI.

Ježto úmysl . . .

1. *Distinkce 41.*, pojednávající o skutcích těch, kteří nemají víry. A obsahuje 1., že někteří praví ne bezdůvodně, že všechny činnosti a vůle člověka bez víry jsou zlé i život zlý a hřích, ježto podle Apoštola bez víry není možné líbiti se Bohu; a opět všechno, co není z víry, jest hřích. 2., že ti, kdo kladnou trojitou lišnost konů, praví, že skutky, které nevěřící činí z přirozené zbožnosti, jsou dobré a dějí se s dobrým

úmyslem, ale ne s tím dobrým úmyslem, který zaslouží odplatu k životu. 3., že onen výrok Augustinův: „hřích volní jest zlý až do té míry, že žádným způsobem není hřichu, leč by byl volní“, nutno rozuměti buď o prvním hřichu člověka, nebo všeobecně o všech hříších smrtelných, z nichž, třebaže se některé nenazývají volními, t. ty, které se dějí z nevědomosti nebo slabosti, přece tytéž mohou býti zvány volními, ježto bez vůle nejsou páčány. 4., že onen výrok Augustinův: „Hřích není nikde, leč ve vůli“, dlužno rozuměti o prvním hřichu člověkově. 5., že se nehřeší, leč vůlí a vůle jest hnutí ducha k dosažení něčeho, aniž by kdo nutil; pročez velmi správné jest, že hřích bez vůle nemůže býti. 6., že vůle jest první příčina hřešení a zlá vůle nazývá se hříchem volním; to však jest rozuměti o činném hřichu smrtelném.

2. K některým právě řečeným bodům jsou tyto *verse*:

T co se bez víry stane, jest špatné podle jedněch,
Kdežto jiní dobré různí a liší kony na tré.

Rciž že vina první jest z vůle, aneb všeliká též.

Tomuto poslednímu verši rozumí se tak: „Rciž, že vina první jest z vůle“, ježto vůle jest první příčina hřešení, „aneb rciž, že všeliká vina“, t. j. činný hřích smrtelný „jest z vůle“.

3. Tážeme se, *zdali pouhý habitualní úmysl postačí k zásluze*. Zdálo by se, že nikoli, neboť v 2. kap. listu sv. Jakuba se praví: „Víra beze skutků mrtvá jest.“ — Na opak jest „Výklad“ na slova žalmu: „Řekl jsem: vyznám“, „slib jest souzen místo skutku“.

Jest poznámenati, že habitualní úmysl pojímá se předně dle toho, jak záleží v pouhé zvyklosti (habitu), a tento úmysl nestačí k zásluze; neboť jest i ve spícím; 2. dle toho, jak bytuje v konu, ke kterémuž (úmyslu) jest věděti podle Richarda ve „Spise“ 1. části hlavní, kvěst. 1., že „člověk má schopnost činiti“ atd. Tolik Richard.

Z již řečeného vysvítá, že úmysl vycházející z dobré vůle, nemohoucí postoupiti vně v kon, může obdržeti království slávy. Neboť praví sv. Řehoř v kázání v předu uvedeném: „Sebe menší naše“ atd. A níže: „Nemá zajisté ocenění“ atd. Hle, jak jasně tento svatý odvozuje, že dobrá vůle a tak úmysl jest veliká zásluha, i když jest bez vnějšího skutku. Ale aby se nekladlo v pochybnost, co jest dobrý úmysl nebo vůle, dodává: „Avšak dobrá vůle jest“ atd. Hle, jak jasně objasňuje tento svatý papež Řehoř, kterak dobrá vůle a tak úmysl bez vnějšího skutku jest záslužný pro království boží.

I jest patrné, že otázka jest v jednom smyslu správná. Pak k důvodu, když se praví: „víra beze skutků mrtvá jest“. Připouští se. Ale z toho nenásleduje, že by žádný úmysl beze skutku neplatil k zásluze, neboť již řečeno: „Bůh všemohoucí více hledí k dobrému úmyslu, než ke skutku na venek“ a proto Spasitel praví: „Jestliže oko tvé“ atd.

4. *Zdali úmysl řídí víra?* A praví se v textu, že ano: Neboť úmysl vyjadřuje jakýsi kon nebo hnutí vnitřní od toho, co jest k cíli. Avšak k řízení nějakého hnutí vyžaduje se něco jako působící a něco jako naklánějící, jako jest patrné v pohybu chůze, při němž oko řídí, noha pohybuje. Podobně k řízení úmyslu vyžaduje se něco jakožto ukazující, jako rozum, a něco jakožto naklánějící, jako vůle. Ale ježto poslední cíl člověka, t. život věčný, jde nad lidské síly, tu k ukázání cíle toho nestačí rozum, leč by byl zdokonalen vlitou zvyklostí, t. víry, ani vůle nestačí k naklonění, leč by byla zdokonalena zvyklostí lásky. A tak se praví, že víra a láska řídí k cíli.

5. *Zdali každý kon nevěřících jest zlý?* A zdálo by se, že ano dle 14. kap. listu k Římanům: „Vše, co není z víry, jest hřích.“ Tamtéž dle „Výklad“: „Všeliký život nevěřících jest hřích.“ Richard a sv. Tomáš drží, že ano, rozuměj s opakováním, t. pokud jsou nevěřící, neboť jinak není každý skutek nevěřících hřích. Tu k prvnímu, když se praví: „Vše, co není z víry, jest hřích; to jest: to, k čemu jsou doháněni nevěrou, jako klaněti se modlám, zdržovati se některých pokrmů a takové. K 2., když se praví: „Všeliký život nevěřících jest hřích“, nesmí se tomu rozuměti tím způsobem, že všeliký jejich kon jest hřích, ježto mají kony dobré samy sebou, nebo z okolnosti, nebo z občanské ctnosti. Ale rozumí se tomu tak, že vždycky žijí s hříchem, ježto podrží-li nevěru, žádný jiný hřích se jim neodpouští; nebo jest říci, že se to rozumí o oněch konech, k nimž jsou poháněni kony svými. A to, zdá se, má na mysli Apoštol. Tolik sv. Tomáš. Ale kdož by pochyboval? Všecky kony u nevěřících, které jsou samy ze sebe neřesti, jsou zlé; o těch není nutná otázka. Ale jak se dovozuje v textu z Augustina, co se neděje, jak se má díti, proto jest zlé. Ježto tedy všechny skutky pohanů se dějí a to ne tak, jak se mají díti, následuje, že se dějí zle a následovně jsou zlé, ježto se dějí bez víry, tedy nelíbí se Bohu, a bez lásky, tedy nic neprosívají; a nejen skutky nevěřících, ale všechny skutky zlých křesťanů, které se dějí v hříchu, jsou zlé. Neboť Prorok nenadarmo praví o zlém biskupu Jidášovi v žalmu 108.: „Modlitba jeho pro hřích se děje.“ A Spasitel praví v 11. kap. evangelia sv. Lukáše: „Jestliže světlo, jež v tobě jest, tmy jsou, celé tělo tvé temné bude“, to jest: bude-li úmysl tvůj zlý, celé tělo, t. j. souhrn všech skutků tvých, zlé jest. A dotvrzuje to důvod Augustinův svrchu dotčený. Neboť ježto všeliký skutek člověka má se díti v lásce, jak praví Apoštol: „Všecky skutky vaše dějtež se v lásce“, a tak laskavě, a následovně každý skutek, který se tak děje, jak se má díti, a kněz bytující v hříchu bujnosti se modlí, slouží mši, a ostatní skutky činí — tedy činí je, jak se nemají díti, tedy zle, a následovně skutky ty jsou smrtelně zlé pro chybnost okolností.

Ale proti těmto výrokům jest jeden důvod, jímž Mistr dovozuje z Augustina pravě, že i v bázni služebné děje se dobré, přec však ne dobře; neboť nikdo nedobrovolně nečiní dobře, i když jest dobré, co činí. — Hle, zde se praví: „činí dobré, byť ne dobře“: tedy dlužno připustiti, že skutky nevěřících a nejhorších křesťanů jsou dobré.

A dovozuje se to takto: Tento zlý kněz se modlí; buď tedy činí dobré nebo zlé; že dobré, toť patrno z Augustina, tedy... Vyvrácení: lidé činí skutky samými sebou dobré, ale mravně zlé. Když se tedy dovozuje: „činí skutky buď dobré nebo zlé“, odpovídá se: „obojí“, ježto dobré samými sebou a zlé mravně. Podle správné logiky Aristotelovy by se řeklo, že jaksi jest to správné, jaksi falešné: neboť správné jest, že činí skutky mravně zlé, a správné jest, že činí skutky sebou samými dobré.

Z toho jest patrno, jak má býti člověk starostliv, aby činil vše v lásce atd.

DISTINKCE XLII.

Ježto však zlá vůle...

1. *Distinkce 42.* pojednávající o počátcích hříchů nějak lišných. A obsahuje 1., že souhlas vůle k smrtelnému hříchu a skutek jsou jeden hřích, ale větší; jiní praví, že jsou to dva hříchy. 2. že hřích, jelikož se děje konem vnitřním nebo vnějším, trvá konem a provinilostí, ale přejde-li kon, trvá provinilost. 3. že provinilost bere se v písmě za vinu, za trest a závaznost k časnému nebo věčnému trestu. A podle toho jsou dva druhy hříchů, t. smrtelný a všední. 4. že podle Augustina zločin jest to, co jest hodno obvinění a zatracení. 5. že podle Augustina hřeší se dvojako, t. buď ze žádostivosti zle zamýšlející nebo z bázně zle ponižující. Ale podle Jeronýma hřeší se buď myšlením, nebo mluvením, nebo jednáním a po čtvrté někdy zvykem; a to buď proti Bohu nebo proti bližnímu nebo proti sobě samému. 6. že přestupek jest hřích, jímž se opomíjí dobré; ale hřích jest to, čímž se páše zlé nebo opomíjí dobré; obecně však bývá bráno jedno za druhé. 7. že jest sedm hlavních neřestí, t. pýcha, lakomství, smilstvo, závist, nestřídmost, hněv a lenost; ty nazývají se hlavními, poněvadž z nich povstávají jiné. 8. že pýcha jest počátek všelikého hříchu, a podobně žádostivost.

2. O tom jsou tyto verše:

V zlá vůle že jest se skutkem jen jediný hřích
Větší — jedni praví tak — kdežto jiní, dva že různé.
Když se kaješ, tu trvá vinností hřích, ne konem však.
Způsoby rozmanité hříchů tobě písmo uvádí.
Sedm neřestí též jest, jež hlavní se zovou vždy.
Pýcha a žádost jsou všelikého hříchu počátek.

3. Zde se ptáme, *zda souhlas se smrtelným hříchem a vnější kon od souhlasu toho vycházející jsou toliko jediný hřích.* Jest říci, že vůle spojená s konem a kon jsou jeden hřích, ale vůle oddělená od konu, t. ta, která předchází kon, jsou dva hříchy: neboť

některý kon nepřisluší k rodu mravu, leč dle toho, jak jest volní, t. od vůle vyloučený nebo způsobený a proto dlužno podle jednosti vůle bráti soud o jednosti toho, co jest v rodu skutku; a proto vůle spojená s konem a kon jsou jeden hřích, ježto kon také se nezmnoužuje, avšak vůle oddělená jest jiný hřích než kon, ježto pak kon vůle se zmnožuje; neboť když se kon vůle vně naplňuje, pak jest tam jeden kon vůle a před vnějším konem byl jeden jiný kon vůle. Z toho jest patrné, že jest tolik smrtelných hříchů, kolik chtění přetržitě se souhlasem k vykonání hřichu vně v skutku. Kolikrátkoli tedy někdo dá přetržitě souhlas k smilnění, tolikrát smrtelně hřeší. To jest patrné: neboť první žádostivost se souhlasem byla smrtelný hřích, kterou kdyby bylo následovalo pravé pokání, byla by bývala odpuštěna; a kdyby opět po pokání nastala podobná žádostivost, byl by to podobně smrtelný hřích. A na označení této kolikerosti a mnohonásobnosti hřichu tázal se Petr v 18. kap. evangelia sv. Matouše: „Pane, kolikrát“ atd. A Spasitel vida tak hustou mnohonásobnost hřichu odpověděl: „Nepřavím tobě sedmkrát“ atd. Třestež se tedy smilníci, kteří mnohonásobně požádají ženy, aby mohli naplniti svou ničemnost. Jestliže však jest vůle zlá jedna stálá, nepřetržitá, pak jest jeden hřích dlouhý podle času, beroucí svou jednost od jednoho podmětu, t. vůle, a od jednoho konu chtění, a od jednoho nepřetržitého času. A odtud jest, že v pravdě se kající má míti bolest, že po tak dlouhý čas vytrval v hřichu a čas ten marně, ježto v hřichu strávil, a byl nevďěčen za jakkoli dlouhý čas poskytnutý mu k pokání. Ti však, kteří nepřetržitě naplnili zlá chtění, kdy je spočítají, aby z každého zvláště vydali počet? Snad by rychleji spočítali deset tisíc hřiven, než své smrtelné hřichy, a dříve by strávili sto džbánů oleje, než by rozeznali své špatné činy, a sto korců pšenice, než by se upamatovali na každý svůj hřích.

4. Tážeme se po druhé, *zda-li se smrtelný a všední hřích náležitě rozlišují tím, že smrtelnému náleží trest věčný, všednímu však časný*. Tu jest věděti, podle svatého Tomáše ve „Spise“, kvest. 4., že všedním nazývá se hřích, jehož provinilost snadno se ruší, a tak všedním nazývá se trojako: jedním způsobem pro příčinu, protože se děje z nevědomosti nebo ze slabosti, a jako takový má příčinu prominutí nebo odpuštění; 2. způsobem nazývá se všedním dle výsledku, ježto t. něčím přesahujícím hřích trest hřichu stává se odpuštělným, jako zpověď přistupující k smrtelnému činí jeho trest časným mocí klíčů; 3. způsobem nazývá se všedním pro druh konu, jako slovo na prázdno mluvené. O hřichu všedním 1. a 2. způsobem se pravi, že se neliší od smrtelného a tak mluví Mistr na tomto místě o všedním.

I jest poznamenati, že lišnost hříchů hlavních a všedních klade Augustin v kázání o očistném ohni, jež jest v kanonu, dist. 25., kap. „Jedno orarium“, pravě takto: „Ačkoliv Apoštol připomíná“ atd. Tolik Augustin.

Toto jsem napsal, abych vás od takových hříchů, ježto jest to nutno, předem ohradil a sám také se vystříhal atd.

DISTINKCE XLIII.

Mimo to jest . . .

1. Tato jest *distinkce 43.*, pojednávající o hříchu proti Duchu svatému, jenž se nazývá hřích k smrti. A obsahuje distinkce ta 1., že hřích proti Duchu svatému jest nejtěžší. 2. že někteří praví, že hřích proti Duchu svatému jest hřích zatvrzelosti a zoufání. Jest pak zatvrzelost zatvrzení mysli v zlobě a tvrdošijnosti, již se stává člověk nekajícím. Zoufání pak jest, jímž někdo úplně zoufá nad dobrotou boží, myslí, že jeho zloba přesahuje velikost dobroty. 3. že toto obojí jest hřích proti Duchu svatému. 4. že někteří praví, že všeliká zatvrzelost a zoufání jest hřích proti Duchu svatému; a podle těch nazývá se hřích ten neodpustitelným, t. j. sotva nebo nesnadno odpustitelným. 5. že jiní praví, že toliko ona zatvrzelost jest hřích proti Duchu svatému, kterou provází konečná nekajcnost — a ten hřích nazývají prostě neodpustitelným. 6. že napadení poznané pravdy a závidění milosti bratrovy po usmíření jsou hříchy proti Duchu svatému a jakýsi druh zatvrzelosti. 7. že hřích ze slabosti zove se hříchem proti Otci, jemuž se přiděluje moc; hřích však z nevědomosti nazývá se hříchem proti Synu, jemuž se přivlastňuje moudrost. Ale hřích proti Duchu svatému jest, co se děje proti dobrotě a pravdě Ducha svatého.

2. A k této distinkci jest toliko tento *verš*:

X zde je popsán hřích příčný Duchu dobrotvému.

3. *Zdali jest nějaký hřích proti Duchu svatému?* Praví se, že ano. Ale jest poznamenati, že hřešiti proti Duchu svatému praví se dvojako: buď protože se hřeší proti osobě Ducha svatého přivlastně, když t. někdo zatvrzele zle smýšlí o Duchu svatém, jak hřešili ti, kteří pravili, že Duch svatý, třetí osoba v božskosti, jest služebník Otce a Syna, jak se připisuje Origenovi, a kteří pravili, že Duch svatý jest stvoření; na tomto místě však nemluví se takto o hříchu proti Duchu svatému, protože takto se hřeší přivlastně hříchem nevěry proti onomu článku „Věřím v Ducha svatého“. Nebo 2. se hřeší proti úsudku Ducha svatého, t. z jisté zloby proti dobrotě Ducha svatého, jako ze slabosti jest hřešiti proti Otci, jemuž se přivlastňuje moc, a hřešiti proti Synu, jemuž se přivlastňuje moudrost, jest hřešiti z nevědomosti, a hřešiti proti Duchu svatému, jemuž se připisuje laskavost nebo dobrota, jest hřešiti ze zloby proti Duchu svatému. A tak se mluví o hříchu v *thematě*.

Jest věděti však, že hřešiti z jisté zloby, t. j. z toho vyvo-

lení hříchu, může se díti dvojako. Jedním způsobem z náklonnosti neřestné zvyklosti, jež se nazývá zloba, z které vzešel všeobecně veliký smrtelný hřích; a tak hřešiti ze zloby není totéž, co hřešiti přivlastně proti Duchu svatému. Jiným způsobem děje se to tím, že pohrdnutím odvrhne se a odstraní to, co bude moci překážeti vyvolení hříchu, jako vírou jest pohrdáno skrze napadení, nadějí skrze zoufání, láskou skrze nenávisť, bázní skrze opovážlivost, lítostí skrze nekajicnost, milostí skrze zatvrzelost: tímto způsobem jest šest označených druhů, jimiž se hřeší proti Duchu svatému, t. zoufání, opovážlivost, nekajicnost, zatvrzelost, napadení poznané pravdy víry, a zavedení bratrovy milosti, jímž naopak odpovídá šest druhů milosti, které odtahují člověka od hříchu a vedou k životu odpuštění.

Dále *jest poznamenati*, že hřích proti Duchu svatému zvláště jest protikladem milosti pokání, skrze niž děje se odpuštění hříchů. Avšak k odpuštění hříchů nebo hříchu vyžaduje se něco se strany odpouštějícího, něco se strany toho, komu se odpouští, a něco se strany toho, čím se děje odpuštění. Se strany odpouštějícího přistupují dvě věci: t. milosrdenství (a proti tomuto jest zoufání) a spravedlivosti (a proti této jest opovážlivost). Se strany toho, komu se děje odpuštění, vyžaduje se dvou věcí: t. předsevzetí nehřešiti (proti němuž jest zatvrzelost) a bolesti nad spáchanými hříchy (proti čemuž jest konečná nekajicnost).

A proto konečné nekání vylučuje nápravu a zatvrzelost ochranu. Se strany toho, čím se děje odpuštění, vyžaduje se dvou věcí, t. víry církve, proti čemuž jest napadení poznané pravdy a milosti, která jest dávana ve svátostech, proti níž jest závidění bratrovy milosti. Jest pak rozdíl mezi závisť, jež jest hlavní neřest, a závisť, jež jest hřích proti Duchu svatému, ježto závidění jest vzhledem k milosti v sobě samém, pokud pokažené chuti srdce dobré viděné se nelíbí; ale závisť jest vzhledem k milosti nebo jinému dobrému, pokud se pokládá za umenšující vlastní vynikání nebo vlastní dobro. —

4. *Zdali hřích proti Duchu svatému jest neodpustitelný?* Jest věděti, že staří svatí doktorové, jako Athanasius, Hilarius, Ambrož, Jeroným, Zlatoústý praví, že jest hřích proti Duchu svatému, když se přímo řekne něco rouhavého proti Duchu svatému, ať už se Duch svatý pojímá dle toho, jak jest bytné jméno náležící celé Trojici a každé osobě, nebo ať se pojímá Duch svatý dle toho, jak jest jméno osoby, lišné od Otce a Syna. A podle toho se rozlišuje ve 12. kap. evangelia sv. Matouše rouhání proti Duchu svatému od rouhání proti duchu člověka. Neboť Kristus některé věci konal lidsky, jako pojídaje, pije a jiné podobné čině; a některé božsky, jako vymítaje ďábly, kříse mrtvé a odpouštěje hříchy a ostatní takové, které zajisté konal i silou vlastní božskosti i působením Ducha svatého, jímž byl podle člověčenství naplněn. Židé pak nejprve vyřkli rouhání proti Synu člověka, když pravili že je „člověk zráč a piján vína, přítel publikánů“, jak stojí v 11. kap. evangelia sv. Matouše a v 7. kap. evangelia sv. Lukáše, po tom však rouhali se proti

Duchu svatému, když skutky, které on činil vlastní silou božskosti a působením Ducha svatého, přidělovali knížeti ďáblů — a proto se praví, že se rouhali Duchu svatému.

Augustin však v knize „O slovech Páně“ nazývá rouháním neb hříchem proti Duchu svatému konečnou nekajicnost, když t. někdo setrvá ve smrtelném hříchu až do smrti, což se arci děje netoliko slovem úst, ale i slovem srdce a skutku, a ne jedním, ale mnoha. Toto pak slovo takto pojaté praví se býti proti Duchu svatému, a jest proti odpuštění hříchů, kteréžto odpuštění se děje Duchem svatým, jenž jest láska Otce a Syna.

A podle různého uvedeného pojetí zove se hřích proti Duchu svatému prvním způsobem neodpustitelný ne prostě, ale protože jest nesnadno odpustitelný, poněvadž nemá příčinu omluvy, ježto se děje z jisté zloby, ale ne tak hřích učiněný ze slabosti nebo nevědomosti. Pojat druhým způsobem, t. za konečnou nekajicnost, nazývá se prostě neodpustitelný, protože nikdy nebude odpuštěn, ani na tomto světě, ani na onom, jak dí Spasitel ve 12. kap. evangelia sv. Matouše, ve 3. kap. evangelia sv. Marka a ve 12. kap. evangelia sv. Lukáše. A k tomuto smyslu uvádí to Mistr v tomto odstavci pravě, že podle nich hřích nazývá se neodpustitelným, protože nikdy není odpuštěn. Proto praví: „Augustin dí, že“ atd.

A že hřích konečně nekajicnosti není odpouštěn ani na tomto světě ani na onom, to jest patrné z takovéhoho dovození: neboť následuje: „onen jest konečně nekající a hřeší činně smrtelně, tedy nikdy se konečně nekaje, tedy hřích mu nikdy není a nebude odpuštěn“; závěrek platí proto, že z protikladu dolejší návěsti může býti vyvozen protiklad hořejší. Neboť polož protiklad dolejší návěsti: „smrtelný hřích činný bude nebo jest mu odpuštěn“: tedy on se kaje nebo bude konečně káti; a přece dle daného jest konečně nekající, což si zřejmě odporuje. Neboť kterak může někdo konečně se káti a nekáti se?

I jest patrné, že dobrý Bůh nikoho nezatrácuje, leč konečně nekajícího a tak rouhajícího se Duchu svatému. Stůjž tedy účinné slovo Páně: „Kdo by řekl slovo proti Duchu svatému, nebude jemu odpuštěno ani na tomto ani na onom světě“, protože vůle odpuzuje to, čím se děje odpuštění hříchů. Odtud jakoby byla nevyléčitelná nemoc, která by odmítala lék jistě schopný vyléčiti neduh, tak hřích proti Duchu svatému nazývá se neodpustitelný a k smrti, protože jeho konem odpuzován jest duchovní lék, t. pokání. A proto Augustin ve výkladu „O kázání Páně na hoře“ praví: „Tak veliká jest propast tohoto hříchu, že nemůže podstoupiti pokoru odprošení.“

DISTINKCE XLIV.

Po řečeném naskytá se .

1. Tato jest *distinkce 44.* a poslední této druhé knihy o moci hřešiti. A obsahuje 1., že podle některých mohutnost správného ko-

nání jest v nás od Boha, avšak mohutnost hřešení není od Boha, ale od nás nebo od ďábla, jako vůle zlá není v nás od Boha, ale od nás a od ďábla, dobrá však toliko od Boha jest v nás. 2. obsahuje, že skrze svaté jasné jest ukázáno, že moc každého dobrého nebo zlého není, leč od spravedlivého Boha, byť i spravedlivost byla tě tajna. 3. že když Apoštol praví ve 13. kap. listu k Římanům: „Kdo se moci protiví, zřízení božímu se protiví“, mluví o moci světské, t. králi, knížeti a takových, jimž nemáme se protiviti v tom, co Bůh káže jim poskytovat, t. v daních a takových. 4. že tehdy se protivíme moci ďáblově nebo člověkově, když by nás ponoukali k něčemu proti Bohu, v čemž se zřízení božímu neprotivíme, ale posloucháme ho; tak totiž přikázal Bůh, abychom ve zlém žádné moci neposlouchali.

2. O tom jsou tyto verše:

Y tu praví, že moc od Všemohoucího všeliká je.
Nikdo se neprotivíž moci, leč té, jež chce co zlého.

3. *Zdali mohutnost hřešení jest od Boha?* Jest říci, že ano. Ale při tom jest popatříti, že mohutnost dvě znamená, t. bytnost mohutnosti, jež jest od Boha a jest dobrá a jest táž mohutnost hřešení i dobrého konání. 2. znamená nedostatek, jimž rozumné stvoření může býti v konu dobrého konání nedostatečné; a toto nedostačování nazývá se spíše bezmohutnost nebo nemohutnost, než mohutnost. A proto z toho důvodu, že Bůh se nazývá nemohoucím hřešiti, spíše se nazývá mohoucím, než by se řeklo, kdyby mohl hřešiti; žádné stvoření tedy nepraví se mocnějším proto, že může takto býti nedostatečné, než to, které nemůže hřešiti. A proto mohutnost svatých ve vlasti jest z toho, že utvrzení jsouce v milosti, nemohou již hřešiti.

4. *Zdali všeliká moc vlády jest od Boha?* Zdálo by se, že nikoli ježto nic nespravedlivého není od Boha; ale některá moc vlády jest nespravedlivé nebo nespravedlivá, tedy... Vyšší návěst jest známa, protože Bůh není původce zlého; nižší jest patrna o vládě zlých, jako tyranů, svatokupců a jinak neřestných, o nichž se praví v 8. kap. „Ozeáš“: „Oni kralovali, ale ne ze mne.“ — Na opak jest Apoštol ve 13. kap. listu k Římanům: „Všeliká moc od Boha jest.“

Jest poznamenati, že vládu nebo představenství můžeme bráti v úvahu trojako. Jedním způsobem co do důstojnosti v ní samé; druhým co do způsobu, jimž kdo dojde důstojnosti; 3. způsobem co do způsobu užívání, ba i 4. co do způsobu vycházení. Takže 1. jest uvažována moc, vláda nebo představenství, co do sebe samé, 2. ve vstupu, 3. v postupu a 4. ve výstupu.

Ku příkladu: Jidáš měl moc, vládu a představenství, t. apoštolství a biskupství, jak jest patrno z kanonu bible; a to měl od Boha, ježto ho k němu vyvolil, neboť sám Spasitel praví v 6. kap. evangelia sv. Jana: „Zdaliž jsem já vás dvanácte nevyvolil“, t. k apoštolství a tak k prelatsví, „a jeden z vás ďábel jest“, a v tomto významu

praví Apoštol: „Všeliká moc,“ t. vlády a představenství „od Boha jest.“ Od Boha tedy měl Jidáš apoštolství a biskupství. Ale o vstupu jeho k představenství neumím posouditi, s jakým úmyslem vešel. ale z víry poznávám, že biskupství přijal darmo dle onoho pravidla Pravdy v 10. kap. evangelia sv. Matouše: „Darmo jste vzali, darmo dejte!“ V postupu představenství vím, že byl zlý; neboť to svědčí jeho druh nebo spolubiskup Jan, právě ve 12. kap., že byl zloděj a svatokupec, prodáv svatého svatých za třicet stříbrných, jak dosvědčují jeho spoluapoštolé, ba i jeho papež svědčí, že jest ďábel; ve výstupu však byl nejhorší, ježto hřeše hříchem konečně nekajícnosti oběsil se osidlem, dle 27. kap. evangelia sv. Matouše. Podobným způsobem mohou lidé vstupovati k prelátství, t. aby byli zlí ve vstupu z dopuštění božského, jako vcházejí-li pro statky světské nebo pro pýchu nebo svatokupectví nebo z jiných příčin. jsouce neschopni, 2. aby byli horší v postupu, olupující poddané pýcháním, nedovoleně žijíce a statky světské neužitečně utrácějíce, 3. aby byli nejhorší ve výstupu někdy prodávající prelátství druhému nebo zřikající se ho pro nezpůsobilého nebo neschopného z tělesného pomnutí. A podle těchto tří nezřízeností představenství nebo vláda není od Boha účinně ani řídive, třebaže dopouští aby se stala; neboť Bůh ani neúčinkuje ani neřídí ty lidi, aby takto zle vstupovali, postupovali a vystupovali, ale ďábel a jejich zlá vůle svádí je s cesty přímosti, od dobré povahy božské vlády nebo představenství, v něž Bůh dopouští jim vstoupiti podle slov Joba ve 34. kap.: „Kterýž dává kralovati pokrytci pro hříchy lidu“, a podle slov 13. kap. „Ozěáš: „Dal jsem jim krále v hněvu svém“. Běda tedy těm, kteří zneužívají moci představenství, kterou dal jim Bůh všemohoucí k řízení poddaných v těch věcech, které mají býti konány nebo věděny buď k napravení vyšších nebo k bránění poddaných aneb k pokárání zlých!

5. Ale Mistr na tomto místě dovozuje: „Jest-li všeliká moc od Boha, a moc ďábla jest moc, tedy jest od Boha“. A dále: „Každý, kdo se protiví moci, božímu zřízení se protiví; ale kdo se protiví moci ďáblově, protiví se moci: tedy protiví se zřízení božímu.“

Z výše řečeného může býti rozuměno, že něco jiného jest protiviti se moci a něco jiného nezřízenosti moci. A Mistr praví v textu, že textu Apoštolovu dlužno rozuměti o světské moci, t. králi a knížeti, jimž nemáme se protiviti v tom, co káže jim Bůh poskytovat. t. v daních a takových. A proto král celého světa a nejvyšší biskup, jsa dědic kralovství, zaplatil při svém narození daň císaři, pod nímž byl narozen, t. když vyšlo poručení, aby byl popsán všecken svět, jak jest patrné z 2. kap. evangelia sv. Lukáše. Také zaplatil dvě drachmy převozného čili lodného, nebo berní, jak jest patrné ze 17. kap. evangelia sv. Matouše. A po třetí řeše zauzlenou otázku, sluší-li lidu kněžskému dávat daň císaři, odpověděl rozhodně, řka ve 22. kap. evangelia sv. Matouše: „Dávejte co jest císařovo“ atd.

6. A na konci distinkce usuzuje Mistr z velmi dobrých slov Augustinových, že v každém příkazu neb radě, jež jest proti Bohu, jest se protiviti knížeti jako i ďáblu. Odtud svatý Řehoř praví v Pastoralu: „Dlužno napomínati poddané“ atd. A Tomáš v druhém oddílu druhé knihy, kvest. 43., kap. 5.: „Dokonalí mužové lnou jedině k Bohu“ atd. — —

III.

POČÁTEK VÝKLADU NA TŘETÍ KNIHU SENTENCIÍ.

INCEPCE.

I.

1. Po ukončení 2. knihy *Sentencií* s pomocí Boha a svatých. v níž *Mistr Petr* podal vědění o vytváření všech věcí, o pádu anděla i člověka a o obnovení člověka milostí prostředníka mezi Bohem a lidmi učiněnou, zbývá nyní usilovněji přistoupiti s *pílí*, uctivostí a bázní k 3. knize o požehnaném vtělení a o věcech, jež k němu přivádějí, jako o darech a ctnostech. S *pílí*, protože vědění požehnaného vtělení jest rozumu nesnadnější a tedy nutno, aby mysl pozorněji se přičinila; s *uctivostí*, protože látka požehnaného vtělení má býti snaze cennější, jelikož v jednom shuštění shrnuje velebnou svátost celého stvoření a znovustvoření; a s *bázní*, protože jako v žádné látce se nikdo nemůže shuštěněji zasloužiti, tak nikde snaze nebo nebezpečněji nemůže se zle zasloužiti. Neboť tak Židé a jednotliví pohané zle se zaslужují, popírajíce, že Slovo boží se v pravdě vtělilo. Odtud jelikož požehnané vtělení Slova jest jakoby první břeh na moři zmítaným, poněvadž jest počátek našeho vykoupení, kdyby tohoto břehu dostihli Židé, pohané, Saracení a kacíři co nejvíce, následovně by snadno chodili v Kristovu evangelium. Neboť pak by připustili, že všechno, co Kristus řekl, jest pravda, protože jest pravý Bůh a člověk, kterýž lháti nemůže; nyní však, protože nechťi dosíci břehu vtělení, musí se zmítati na moři zatracení. Avšak pravý křesťan, který zbožnou vírou z daru milosti postihl tajemství vtělení, má jako přítel Kristův výše vystoupiti a na svatbě téhož vtělení na místě vyšším usednouti a se zovoucím Pánem Ježíšem Kristem rozkošně hodovati. A ježto k tak veliké hostině vtělení a jeho skrytému tajemství jako rozkošnému hodu jest každému chtějícímu hodovati s tak velikým Pánem moudrost, proto vrací se k thematicke často mnou opakovanému pravím takto: „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha“, Epištola sv. Jakuba, kap. 1.

2. Ježto však podle Augustina ve 4. knize „O Trojici“ a podle Filosofova v 6. kn. „Ethiky“ moudrost jest vědění božských i lidských věcí, a v pozeňnaném vtělení pojí se podivuhodně jak věci božské, tak lidské, poněvadž ve vtěleném Slově, t. Ježíši, Spasiteli a vykupiteli našem, v němž jsou „skryty všechny poklady moudrosti a vědění božího“ (List ke Kolossenským, kap. 2.), jsou zároveň věci božské i lidské, totiž v pravém Bohu a člověku stvornost činná, neboť jest stvořitel jako Bůh, stvornost trpná, neboť jest stvoření jako člověk, spasení činné, neboť jest Spasitel, a spasení trpné, neboť jest člověk spasený, plození věčné, neboť jest od věčnosti zrozen, plození časné, neboť jest učiněn z ženy, učiněn pod zákonem,*) aby jsa pravý Bůh a pravý člověk ty, kteří byli pod zákonem*) s příchodem plnosti času vykoupil: List ke Galatským, kap. 4. —: tedy k pozeňnanému vtělení potřebuje každý člověk zde na zemi moudrosti, aby mohl sesílenou vírou a vědění seznati skryté poklady božských a lidských věcí skrytých ve vtěleném Kristu, a konečně pokojným duchem účinně přilnouti láskou k tomu vtělenému Spasiteli. I praví se proto v thematu: „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha“.

3. Moudrost to zajisté vtělená, která vyšla z úst Nejvyššího, prvorozená přede všemi stvořeními, o níž se jedná v 3. knize Sentencí, a moudrost, t. j. božské písmo, Mistrem o té věčné moudrosti v téže knize podané. Neboť v obou jest nám 3. kniha Sentencí předkládána, abychom první moudrost skrze druhou nějak poznávali. Neboť k tomu mají věrní míti do sebe velikou pílí, aby tu moudrost, jednorozeného Syna božího, vtěleného z Marie Panny, pokorně chovaného v těle přijatém pro naše vykoupění poznávali. Kteroužto moudrost zajisté nikdo nebude moci jasně poznati, leč bude chtíti nedostatek svůj pokornou žádostí zjevití, pročez se praví v thematu: „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha“.

4. Nedostává se zajisté každému člověku zde na zemi i. vtělené moudrosti, která účinně odstraňuje nedostatky, nedostává se mu 2. moudrosti, která nástrojně odstraňujíc nedostatek přivádí k první moudrosti: tedy žádejž jí od Boha. Neboť jelikož každý člověk zplozený žádostným plemeněním, klesaje prvotním hříchem, poklesl v slabost, nevědomost a zlobu, čímž se stal neschopným k napodobení božské ctnosti, k poznání pravdy a k milování dobroty: tedy každému člověku zde na zemi, klesajícímu plemeněním prvotního hříchu nedostává se vtělené moudrosti, aby ho posilovala, učila a činila dobrým. Neboť proto Moudrost, jež jest Slovo Otce, pravý Bůh, stala se člověkem, aby jsa slabý člověk posílil slabého, poučil nevědomého a zlo hříchu od člověka zrušil a zničil. Tenž zajisté jednorozený Syn boží, stav se člověkem, učinil se člověku k napodobení, poznání a milování. Tedy každému, kdo usiluje napodobiti, poznati a milo-

*) Rozumí se: starým.

Pozn. překl.

vati Boha, jistě nedostává se moudrosti, tedy *ž á d e j ž j í o d B o h a*, který pilně žádajícím otvírá tajemství vtělení: neboť sám dí v 11. kap. evang. sv. Lukáše: „Každý, kdož prosí“ atd. Vskutku praví to Pravda, která ani nechce ani nemůže klamati, tedy, *J e s t l i ž e p a k k o m u z v á s n e d o s t á v á s e m o u d r o s t i*, *ž á d e j ž j í o d B o h a*‘, jenž praví v 11. kap. evangelia sv. Lukáše: „I jáť pravím vám: Proste“ atd.; proste o vtělenou moudrost a bude vám dán způsob žádání a účinnost poznání; hleďte a naleznete milost v dobrém prospívání; tlucte a bude vám otevřeno tajemství vtělení Ježíše Krista. Přistupte unavení, přiložte srdce čisté a pilné, ježto Moudrost praví: „Pojďtež ke mně a já vás občerstvím“, v 11. kap. evangelia sv. Matouše. Pojďtež k vtělené moudrosti, čerpejte moudrost písmo svaté podané o nejposvátnějším vtělení; onať zajistě tajemstvím vtělení obnovuje anděly, ozdobuje duše, zahání zlé duchy, zapuzuje tmy, působí svatost a pokorné umísťuje na výsostech. Ó nedostatek mající, přistupte k moudrosti, neboť ona jest zničení hříchu, občerstvení mysli, ta moudrost jako slunce osvětluje, jako voda očišťuje, jako oheň vypaluje a ďábla ubíjí a spoutává. Ta moudrost žádostivost těla utiňuje, nedovolenou rozkoš vyhlazuje, mysl povznáší, k Bohu, ježž ukazuje, povolává. Ta moudrost vše prostupuje, vše učí a naplňuje vše. Tedy: *J e s t l i ž e p a k k o m u z v á s n e d o s t á v á s e m o u d r o s t i*, *ž á d e j ž j í o d B o h a*‘. Neboť ta moudrost zvelebují duši, obveseluje srdce, buduje věž vysokou až k vlasti, otvírá smysl, kazí vše zlé, staví dokonalost, ukazuje výsosti, skytá touhu po království nebeském, smiřuje člověka s Bohem a andělem, zanečuje v srdci duchovní oheň — tedy „komukoli z vás nedostává se moudrosti, *ž á d e j ž j í o d B o h a*‘.

5. Moudrost jest dobrý zápas proti všem neřestem, ježto přemáhá zlobu, vyvrací kořen všech zel, jako brnění odívá, jako přilba chrání hlavu rozumu. Moudrost jest naděje ve spásu, jest útěcha bolestí, jest znalost pravého světla, jest pramen svatosti. Moudrost kárá jinocha, posiluje starce, kazí ošklivost duše, vlévá duchovní útěchu, obnovuje mír, posiluje pokoj a skytá království. Moudrost jest podivuhodná polnice, jest úděl radosti, svrhne drsnost, potlačuje vztek, zahání hněvivost, podněcuje liknavého, pase lačného, občerstvuje žízničího, konejší bujně: tedy lační a žízničí poďte k vodám moudrosti a kteříž nemáte peněz, čerpejte, žádejte a bude vám dáno, neboť thema praví: „Jestli že pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha“, který toto vše dává žádajícím v hojnosti.

6. Ale slyšte a uvažujte, nejmilejší, že žádný zlovolný není užitečný a náležitý posluchač vtělené moudrosti a tajemství nejposvátnějšího vtělení: tedy chtící slyšení budiž věřící, pokorný, pilný a čistý. Neboť v Bohu pod kůrou člověčenství skrývá se vysoká moudrost, aby byla vyvrácena nevěra, pokořil se Bůh, aby pyšný byl zdeptán, skrývá se nejvyšší jasná a čistá božskost, aby byl očištěn lidský kal, skrývá se nade vše pohyblivé pohyblivější moudrost první, aby byla potlačena

nedbalost. Tedy buďte věřící, pokorní, pilní, čistí a horoucí, ježto takto pod kůrou člověčenství budete viděti vnitřním okem Boha, neboť: „Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou“, praví Moudrost v 5. kap. evangelia sv. Matouše; ‚viděti budou‘, vece, ‚Boha‘, který všeliký průhled lidské schopnosti předčí, který uzpůsobil vtělení k vykoupení lidského pokolení, v kterémžto ničím nesmíme pohrdnouti, jako neužitečným, nic zamítnouti, jako falešné, nic zavrhnouti jako neplatné, ale se vši úctou chvalitebně přijmouti. A k pochopení tohoto vtělení jistě aspoň nějak ‚nedostává se moudrosti‘ každému člověku zde na zemi, tedy ve shodě s látkou k níž máme v 3. knize Sentencí přistoupiti, praví se v thematu: ‚Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha‘. A tolik v krátkosti *vzhledem k prvnímu*.

7. Ve slovech těch pak božská moudrost a tak písmo svaté, jak jsem řekl čině počátek výkladu na 1. knihu Sentencí, jest doporučováno z vznešenosti důstojnosti, kterou má z podivuhodné jednoty, vzhledem k 3. knize Sentencí, která jedná hlavně o pozeňmaném vtělení, jež jest přijetí nebo bytostná jednotu; a ta jest velmi podivuhodná, ježto k této jednotě následuje, aby totéž bylo časné i věčné. stvořené i nestvořené, konečné i nekonečné, pochopitelné a nepochopitelné, rozdělitelné a nerozdělitelné, útrpné a neútrpné, měnitelné a neměnitelné, neučinitelné a učiněné, od věčnosti zplozené — časné narozené, smrtelné a nesmrtelné, stvoření a stvořitel, Slovo — tělo. Bůh — člověk: kdo, prosím, slyšel, že takové věci učiněny? Ó v pravdě podivuhodné jest toto přijetí, vtělení nebo jednotu, jíž Bůh, který všecko stvořil, narozen jest z ženy, přijímaje, co nebyl. trvaje, co byl; v pravdě zde nedostává se každému člověku zde na zemi moudrosti, jíž by mohl nějak rozeznati toto nejpodivuhodnější přijetí nebo bytostnou jednotu, která není ani plození, ani obrácení, ani změna, ani záměna, ale osobní stotožnění; a jest-li změna, pak jest nejmocnější změna pravice vrchního. Neboť není plození, třebaže toto ji následuje, jako pohyb místní pohyb rozmnožení, ježto všeliké plození časné jest vytvoření z nebytí v bytí; a není obrácení, ježto samobytnost Slova trvá nejvyšší podle všech jeho vlastností, neskládajíc se s něčím, ani není záměna, jak proto, že přijaté člověčenství není úvisná případnost, tak proto, že osoba podle předchozí přirozenosti, přijatého člověčenství, jest vůbec nepohnutelná, protože na oné přirozenosti nemůže formálně úviseti případnost, k níž se děje pohyb. — Hle, jak podivuhodná jest tato bytostná jednotu, jež jest osobní totožnost více přirozeností, skrze niž více přirozeností jest jedna osoba, dle slov velebného Anselma ve spise ‚O vtělení Slova‘, kap. 7.: „Jako v Bohu jedna přirozenost“ atd. Hle, podivuhodná jednotu, z níž povstává vznešenost důstojnosti moudrosti, t. j. písma svatého, vzhledem k 3. knize Sentencí, z níž jest účinně doporučováno, pročež se nám praví: ‚Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha‘, jenž se pro pokolení lidské milosrdně vtělil.

II.

Hlavní otázka.

Zdali k vykoupení pokolení lidského mohl se vtělití toliko Syn boží?

1. *Dovozuje se*, že ne. K vykoupení pokolení lidského mohl se z moci celé nestvořené Trojice vtělití anděl, aby dobrý anděl vykoupil člověka, kterého anděl zlý svedením zahubil: jest tedy otázka falešná. Dále: k vykoupení pokolení lidského mohl se vtělití Bůh Otec, ježto jest přesně tak veliké moci, jako Syn: jest tedy otázka falešná. — Naopak se dovozuje takto: k vykoupení pokolení lidského byl nejlepší možný způsob vtělení Syna božího, a co s ním souvisí, tedy nestvořená Trojice mohla vyvoliti toliko tento způsob. Závěrek platí: neboť kdyby byla vyvolila méně dobrý při tak veliké snadnosti, byla by opominula to, co jest příhodnější k její slávě a následovně byla by ve vyvolení chybila. Dolejší návěst jest nemožná, tedy i hořejší. Ale předpoklad, t. že k vykoupení pokolení lidského byl nejlepší možný způsob vtělení Syna božího, a co s tím souvisí, jest patrný z výroku vtěleného Slova: „Lide můj, což nad to“ atd. (Izaiáš. kap. 5.) A v 19. kap. evangelia sv. Jana pravil, konče vykoupení pokolení lidského: „dokonáno jest“, t. j. nejvýš dokonale jest vykoupáno dílo vykoupení. — *Ohrazuji se...*

2. *Poznamenávám*, že tato otázka jedno předpokládá a po druhém se táže. Předpokládá totiž, že k vykoupení pokolení lidského mohl se vtělití Syn boží, a táže se, zdali toliko ten Syn boží mohl se vtělití. — K předpokladu *p o z n a m e n á v á m* 1., že „vykoupiti“ mocí významu jest ztraceného nebo prodaného opět koupí nabýti nebo získati; a ježto pokolení lidské hříchem se ztratilo a marně prodalo, podle slov 52. kap. Izaiáše: „Darmo prodání jste“ atd., tedy bylo mu nutné vykoupení, které dle urážky vyjadřuje nekonečnost ceny, a následovně Boha. A mimo to nutno, aby bytně se lišilo od platícího, neboť není možná nic koupiti předně a bezprostředně podle sebe sama; a následovně nutno, aby cena, která jest podle Božství nekonečná, byla cizí stvořená přirozenost. Ježto však žádná jiná nebyla vhodnější, než ta, která zhřešila, aby nejvýhodněji i dosti činíc i cenu smlouvajíc, i smluveného smiřujíc i smířeného vykoupila, zbývá, že nutno, aby prostředníkem mezi Bohem a lidmi byl Bůh

a člověk, Pán Ježíš Kristus, vykupitel pokolení lidského. Sám to dosvědčuje, pravě ve 20. kap. evangelia sv. Matouše: „Syn člověka nepřišel, aby“ atd. A ve 3. kap. evangelia sv. Jana: „Tak Bůh miloval svět, že“ atd.

Z této poznámky jest patrno, že pouhý člověk nemohl vykoupiti pokolení lidské, jelikož toliko Bůh a člověk, jenž jest nekonečná cena, dosti učinil. — 2. jest patrno, že pokolení lidské, jež jest hromada všech lidí od prvního člověka Adama až po posledního člověka, nebylo vykoupeno podle sebe a ničeho svého, protože nebylo podle ničeho svého zadarmo prodáno, neboť člověk Kristus neprodal se zadarmo knížeti tohoto světa. A proto praví sám Kristus ve 14. kap. evangelia sv. Jana: „Přichází kníže tohoto světa“ atd.

3. P o z n a m e n á v á m 2., že vtělení Syna božího jest bytostná jednota přirozenosti lidské, nebo bytostné přijetí božské přirozenosti od osobní přirozenosti lidské, nebo osobní stotožnění Slova božího s přirozeností lidskou, a tak vtělení Syna božího, bytostné nebo osobní sjednocení Syna božího s lidskou přirozeností, přijetí lidské přirozenosti od Syna božího, stotožnění Syna božího s lidskou přirozeností jsou totéž, ale ve způsobech některá z těch rčení, jsou rozdílna. Odtud jenom činnost, již rozumné stvoření stává se Bohem, jest vtělení, přijetí, nebo bytostná jednota; a následovně jenom stotožnění jest přijetí.

4. K tomu jest dále p o z n a m e n á t i, že osobní přijetí, o němž mluví svaté písmo se svatými doktory, jest dvě přirozenosti osobně sjednotiti, t. j. učiniti, aby dvě přirozenosti byly jeden podklad nebo osoba. A proto se to nazývá osobní jednota, a může býti činně rozuměno podle tří stupňů: 1. za činné početi takové jednoty; a tak celá nestvořená Trojice přijala přirozenost lidskou, pokud ji sjednotila bytostně se Slovem božím. 2. se „přijmouti“ pojímá přesněji za činnou zpříčinivost sjednocujícího počátku, aby tento se stal touž osobou sjednocenou s přirozeností; a tak přirozenost božská sjednotila nebo přijala v podkladu Slova přirozenost lidskou, protože učinila, aby přirozenost lidská byla touž osobou, ne touž přirozeností s přirozeností božskou. 3. osobní přijetí praví se nejpřesněji za zpříčinivost osoby, která učinila, aby zpříčiněná nebo stvořená přirozenost byla osobně totéž s ní samou. A tímto způsobem jediné Slovo přijalo člověka nebo člověčenství.

Z toho jest po způsobu důsledku 1. *úsudek* tento: Jest nutno, aby přijaté bylo jediné stvoření. Neboť všeliké přijetí jest způsobení totožnosti jednoho s druhým; ale všeliké způsobení jest toliko časné; tedy jelikož přijaté nemohlo časově býti dříve, následuje, že přijaté musí býti jediné stvoření, ježto člověčenství Kristovo není ani jiná osoba, ani jiná přirozenost, než stvoření, třebaže je stvořitel, totiž osoba Slova, kterážto osoba podle Božství, ne podle toho člověčenství, stvořuje všecko.

2. *úsudek* po způsobu důsledku jest tento: Osobní přijetí nemůže býti, leč by osoba přijala přirozenost, ne osobu; neboť nutno,

aby osoba přijala, ježto jinak by nebylo osobní jednoty, leč by osoba stotožňovala s sebou přirozenost. A jelikož přijímající osoba musí přijímat přirozenost, ne osobu, jest z toho patrné, že osobní stotožnění osob nebo bytné stotožnění přirozeností jest nemožné, ježto žádný jeden podklad nemůže býti druhým nebo jiným, ani jedna přirozenost nemůže se státi jinou. Ale jako osoby největší jsoucnosti sjednocují se v nejvyšší bytnosti nebo přirozenosti, tak přirozenosti nejvzdálenější stotožňují se v témž podkladu nebo osobě. I jest patrné 1., že božská přirozenost nemůže nejprve přijmouti na se jinou přirozenost nebo osobu. To jest patrné z toho, že nemůže býti jinou přirozeností neb osobou, než jest nutně naprostě uvnitř; a nic takového nemůže býti přijato; musí se tedy přirozenost božská sjednocovati se Slovem nejprve, ne s přirozeností, kterou Slovo přijalo; 2. jest patrné, že bytostné přijetí není ani plození, ani obrácení, ani záměna, ale stotožnění, jak svrchu řečeno. 3. jest patrné, že není přijetí, leč podstaty, a následovně není přijetí žádné formy úvisné, jako Kristus nepřijal bytostně, aby trpěl, umřel, nebo vstoupil na nebesa, ačkoliv se učinil takovým, ježto jinak byl by stotožnil utrpení, smrt a nanebevstoupení s bytostí Slova, což jest nemožné. 4. jest patrné, že žádná osoba božská nemůže na se přijmouti jinou osobu: to jest patrné proto, že jest nemožné stotožnění osob.

5. *Poznamenávám* 4. k porozumění otázky, že jest dvojí moc boží, t. naprostá a zřízená. Naprostá moc boží jest moc, která směřuje k možnému v bytí pomyslném nebo naprostě možnému. Ale zřízená moc boží jest moc, která směřuje k možnému podle svého bytování v daný čas; a tato zřízená moc závisí od bytování stvoření a od moci naprosté jako od krajností, jako aby Slovo se vtělilo, nebo vtělení Slova závisí od naprosté moci Slova věčně a od zřízené závisí co do člověčenství časně, neboť Slovo mohlo se vtělit naprostě nutně a zřízeně časně, ježto když přišla plnost času, nejzřízeněji se vtělilo. A nepřekáží, že všeliká moc z naprosté jest zřízená, ba nejzřízenější mezi Bohem a bytím pomyslným toho možného, ale není zřízena tak, aby formálně kladla bytnost stvoření: neboť k tomu se vlastně zužuje zřízená moc a liší se jako nahodilé od prostě nutného, od té moci naprosté, jako může-li se vtělit Otec, tu se to nazývá moc naprostá. Ale že se vtělil Syn, praví se, že Syn se vtěluje mocí zřízenou; a že se Otec může vtělit, to bude prostě nutné, ale že se Syn vtěluje, toť nahodilé, ježto již časně (a tak nahodile) Syn boží se vtělil.

6. Z právě řečeného s dřívějším, co řečeno k předpokladu otázky budiž *úsudek* tento: Syn boží se vtělil k vykoupení pokolení lidského. Dokazuje se. Syn boží praví: „Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět“; dále: „opouštím svět a jdu k Otcí“ (Jan, kap. 16.). Ale ježto každé vyjití mimo vtělení jest Slovu tomu nepřislušné, tedy vyšlo od Otce vtělením. A ježto nejmoudřejší Syn boží nevyšel nadarmo, jelikož Bůh nic nečiní nadarmo, následuje, že se vtělil k vykoupení pokolení lidského. Závěrek platí dle onoho výroku Syna božího ve 20. kap. evangelia sv. Matouše: „Syn člověka přišel“ atd., a ze slov

v 10. kap. evangelia sv. Jana: „Já jsem přišel, aby“ atd. Hle celá hořejší návěst jest správná a závěrek dobrý; jest tedy úsudek správný.

Z toho úsudku následuje předně, že Bůh Otec chtěl, aby se Syn vtělil k vykoupení pokolení lidského. — 2. že náš vykupitel jest pravý Syn boží časně vtělený. — 3. následuje, že vtělení Syna božího jest osvobození pokolení lidského od hříchu a zatracení. A proto píše církev: „Jenž pro naše spasení“ atd. — 4. následuje, že otázka jest co do předpokladu správná, jelikož následuje: Syn boží se vtělil k vykoupení pokolení lidského, tedy Syn boží mohl se vtělit k vykoupení pokolení lidského.

7. *Úsudek 2.* Toliko Syn boží chtěl k vykoupení pokolení lidského nejvlastněji s sebou samým sjednotiti tělo. Dokazuje se. Toliko ten Syn boží k sobě a v sebe přijal tělo, aby byl jeden podklad; jest tedy úsudek správný. Závěrek platí na základě ‚pojmu jména‘ nejvlastněji osobně na se přijmouti, dle 3. částky 3. poznámky, a dolejší návěst proto, že bytnost boží ani tak nepřijala tělo, ani nemůže přijmouti dle výše řečeného; a ani Otec, ani Duch svatý, ani žádná jiná věc takto s sebou osobně nesjednotila tělo: tedy jest celá hořejší návěst správná, a následovně i úsudek.

Z tohoto úsudku následuje, že Syn boží jest pravý Bůh a pravý člověk: a proto píše církev: „Jako duše rozumná“ atd.

2. následuje, že Syn boží Kristus jest dvojité podstaty. To jest patrné, totiž božské a lidské; a proto píše církev, že on jest obr dvojité podstaty vycházející z ložce svého.

3. následuje, že Syn boží od věčnosti zplozený, jest člověkem časně učiněn; a proto píše církev: ‚zplozeného ne učiněného‘. A Apoštol ve 4. kap. listu ke Galatským praví: „Učiněného z ženy“ atd.: jest tedy úsudek se svými důsledky správný.

8. *Poslední úsudek* k tomu, po čem se tážeme, jest tento: k vykoupení pokolení lidského mohl se vtělit netoliko Syn boží. Dokazuje se. Otec nebo Duch svatý mohl se vtělit k vykoupení pokolení lidského: jest tedy úsudek správný. Závěrek platí na základě protikladu dolejší návěsti k hořejší, a dolejší návěst klade Mistr v 3. distinkci 1. knihy.

Ze všeho nyní položeného jest patrné, že otázka co do předpokladu jest správná, ale co do toho, po čem se táže, falešná. K důvodu naopak popírá se závěrek. —

III.

1. Nyní *sbývá* postavit se velebným mistrům a bakalářům, kteří se mnou v sentencích soutěží, jich důvody učiněné mi na odpor dle možnosti vyvrátiti a je některými důvody k vyučování ve škole lehce povzbuditi. A ježto předně velebný bratr Jan z Hory, bakalář zřízený, dovozuje proti mému 4. úsudku, který jsem položil činně počátek výkladu na 2. knihu Sentencí, t. tomuto: „svět smyšlný nemohl býti od věčnosti vytvořen“, takto: „kdyby byl Bůh vytvořil svět před kterýmkoli okamžikem označeným nebo označitelným, byl by jej vytvořil od věčnosti“; připouštím tvrzení podmíněčné; a když podkládá: „Ale Bůh mohl vytvořiti svět před kterýmkoli okamžikem označeným nebo označitelným“: tu odpovídám dvojako: 1. připouštím, že před kterýmkoli okamžikem Bůh mohl vytvořiti svět, t. j. měl moc vytvoření, ale svět nemohl býti vytvořen před kterýmkoli okamžikem. A pak popírám závěrek, a tak se boří dlouhý důvod. A dále se třepe v dokazování takto: „v kterémkoli daném okamžiku, nebo před ním, mohl Bůh vytvořiti svět a svět mohl býti vytvořen“: popírám 2. část, jako dříve, a když podkládá: „Jestliže ne, budiž ten první okamžik bytí světa“: toto nejen povolují, ale připouštím: neboť před prvním okamžikem svého bytí svět tělesný nemohl býti; a když dovozuje dále: „před oním okamžikem mohl Bůh předjímati stvoření, takže by až k vtělení bylo uplynulo sto tisíc let“, opět pravím, že Bůh mohl, protože měl moc, ale trvání světa nemohlo býti předjímano. — 2. odpovídám krátce, popřením hořejší návěsti, t. že Bůh mohl před kterýmkoliv okamžikem vytvořiti svět. Neboť před prvním okamžikem nemohl vytvořiti žádný okamžik, protože pak by onen nebyl první, kdyby byl vytvořil (svět) v jiném dřívějším.

2. proti témuž úsudku dovozuje takto: „Stvoření bylo od věčnosti“, t. j. věčně, mluveno vždy o bytí bytovati: popírám dolejší návěst. A když dovozuje důvodem z podobnosti s výrokem Richarda od sv. Viktora v knize „O Trojici“: „Jest něco od věčnosti“ atd., tedy mezi krajními body budou dva prostřední, totiž že něco jest samo od sebe a ne od věčnosti — a to jest nemožné, — nebo že něco jest od věčnosti a ne samo od sebe — a to jest nutné, a ono jest falešné. Týmž způsobem pan bakalář dovozuje takto: „jest něco, co vychází od věčnosti v totožnosti bytnosti, jako Syn“: připouštím; a jest něco, co nevychází ani od věčnosti ani v totožnosti bytnosti,

jako duše N. N.‘; připouštím: ,tedy mezi dvěma body krajními budou dva prostřední; buď že něco jest od Boha v totožnosti a ne od věčnosti, což jest nemožné, nebo že něco jest od Boha od věčnosti a ne v totožnosti bytnosti: a to bude nějaké stvoření, bude-li závěrek Richardův dobrý: a ten bude dobrý, anebo budiž položena námitka, proč jeden platí a jiný ne‘. Hle, tu pravím, že žádný z obou závěrků neplatí a důstojný pan bakalář oklamal se věcně v cenění závěrku Richardova, že jest dobrý, neuvažuje, že Richard dovozuje to z domněnky protivníka popírajícího, že vše, co jest, jest buď věčné, a tak samo od sebe, nebo časné, a tak od jiného. 2. nepozoruje, že se v důvodu Richardově praví: ,něco jest ani od věčnosti ani samo od sebe a toto jest stvoření‘. Hle, tento výrok jest proti samému bakaláři, dokazuje, že stvoření nemůže býti od věčnosti, a tak Goliáš jest potřen vlastním mečem.

3. dovozuje důstojný pan bakalář takto: ,všeliká příčina, které nic neodporuje, a které ani překáženo nemůže býti, ta jest podle kterékoliv míry se své působení‘: připouštím; ,ale první příčině nic neodporuje, aniž ji co překází‘: připouštím, ačkoliv bych mohl říci, že pan bakalář často spolu se mnou odporuje dobré vůli první příčiny. A když vyvozuje: ,tedy podle kterékoliv míry jest se své působení‘, připouštím závěrek, protože podle kterékoliv míry má svou moc k vykonání svého působení v daný čas. A dále z dolejší návěsti pan bakalář nic nevyvozuje, a následovně připouštím potvrzení, že Bůh podle míry věčnosti má a měl činnou moc stvořiti svět, a popírám, jako dříve, že svět smyslný mohl podle míry věčnosti býti vytvořen. Neboť smyslný svět podle oné míry nebytoval a následovně podle oné míry ani neměl trpnou moc stvoření. A když potvrzuje 2. důvod takto: ,Jako všeliké stvoření jest z ničeho, tak směřuje v nic‘, tu v pravdě činí pan bakalář bezpráví předně člověčenství Kristovu, které nesměruje v nic, 2. celé církvi, nevěstě Kristově, která nesměruje v nic, ale v život věčný, k němuž račiž toho bratra dovésti Pán Ježíš Kristus.

2. Po odbytí bratra v důvodech zbývá mi odbytí šedivého mnicha, důstojného mistra mého Matouše ze Zbraslavě, bakaláře svatého bohosloví, který proti mé poznámce, v níž jsem řekl: ,Stvořiti jest něco z bytí pomyslného, nic mimo Boha nepředpokládajíc, na venek vytvořiti‘, dovozuje takto: ,není žádného bytí pomyslného‘; popírám dolejší návěst; když dovozuje: ,bylo by to buď nějaké bytí věčné a costné, nebo ne‘: pravím že ne. A když vyvozuje: ,Tedy ono pomyslné bytí bylo by toliko v rozumu, aniž mu odpovídala věc‘, popírám tento závěrek, ježto on snaží se zrušiti všeliký předmět toho rozumu a tímto vyvrácením jest rozražen příliš dlouhý řetěz celého úsudku.

2. dovozuje proti tomu, že jsem řekl: ,svět prativrný jest toliko pomyslný. Následuje, že ten svět prativrný jest toliko v rozumu a ne ve skutečnosti‘. Popírám tento závěrek, ježto by spíše následoval protiklad: neboť jest-li v rozumu, pak jest ve skutečnosti;

a když praví: „jenom to nazývá se pomyslným, co jest v rozumu a ne ve skutečnosti,“ toto popírám, ale pravím, že jenom to nazývá se pomyslným, co jest v rozumu, a ne ve vlastním bytování na venek. Potom k potvrzení, když dovozuje: „Tento svět vytvořený z času jest buď též svět co do počtu, který byl poznán od Boha, nebo jest jiný svět co do počtu“, popírám tento rozlučivý soud, protože žádný svět není vytvořen z času. Ale dobře čas, jenž jest část světa smyslného, jest vytvořen se světem a tím jest důvodu mistrovi utat dlouhý ocas.

3. proti 4. úsudku, v němž jsem řekl: „tento svět smyslný nemohl býti stvořením od věčnosti vytvořen“ dovozuje mnich takto pomáhaje bratru proti h u s i: „Bůh nebyl od věčnosti menší moci, než v čase“: připouštím. „Ale v čase mohl Bůh vytvořiti svět, tedy mohl Bůh od věčnosti vytvořiti svět“. Připouštím závěrek a popírám nižší návěst, leč by to chtěl pojímati takto: „Bůh mohl v čase vytvořiti svět, jako celek v své části“; a když vyvozuje „jest tedy úsudek falešný“ popírám závěrek. Neboť spolu platí tato tvrzení: tento svět smyslný nemohl stvořením od věčnosti býti a Bůh od věčnosti mohl svět vytvořiti, protože měl od věčnosti moc, aby vytvořil svět, kdy by chtěl. Pak když potvrzuje zlomený důvod: „Bůh není menší moci co do vytvoření nějakého stvoření, než kterékoli stvoření k vytvoření svého vlastního účinu“, připouštím: a když podkládá: „Ale slunce vytváří ve vzduchu světlo s sebou spoluvěčné a oheň zář, tedy i Bůh, všemohoucí původce všelikého stvoření, tím spíše, kdyby byl chtěl, byl by svět od věčnosti vytvořil a byl by mohl jej vytvořiti“, zde připouštím závěrek, jakož i tento: „Všemohoucí Bůh, kdyby byl chtěl, byl by toho, jenž takto dovozuje, učinil oslem“. Ale nechť dokáže můj mistr, že Bůh mohl to chtíti.

4. dovozuje proti úsudku takto: „svoboda nějakého konajícího neumenšuje jeho dokonalost a sílu“. Připouštím. „Ale kdyby Bůh konal z nutnosti přirozenosti a ne svobodně, pak by byl Bůh vytvořil svět od věčnosti“. Připouštím, ba připouštím že by k oné nižší návěsti následovalo, že by Bůh nebyl, neboť odnětím svobodného konání Bohu, byl by i Bůh zrušen; a když vyvozuje: „tedy ježto Bůh vytváří věci nejsvobodněji, jest vidno, že Bůh mohl od věčnosti vytvořiti svět“, připouštím závěrek i dolejší návěst, jako dříve, protože platí s úsudkem. A k potvrzení, když dovozuje: „božská bytnost není méně mocná, než božská osoba“, připouštím. „Ale božská osoba vytváří od věčnosti osobu od sebe osobně rozdílnou, tedy i božská bytnost mohla od věčnosti vytvářeti bytnost od sebe bytně rozdílnou, totiž svět“. Tento důvod hřeší v látce i ve formě. V látce v nižší návěsti, ve formě proto, že by na základě stejného následovalo, že bytnost božská mohla by ploditi dle toho dovození: Bytnost božská není menší moci, než osoba. Ale osoba božská plodí od věčnosti osobu od sebe osobně rozdílnou: tedy bytnost božská mohla ploditi jinou bytnost od sebe bytně rozdílnou. A tak mistr můj, uživ, protože je mnich, důvodu opata Jáchyma, jímž chtěl dokázati, že by bytnost

božská plodila, jako Jáchym se oklamal. Dále proti úsudku dovozuje takto: „Lidský rozum může postřehnouti nebo rozuměti, že Bůh byl od věčnosti vytvořitelem věcí: popírám dolejší návěst, leč by se klamal, jako se oklamal rozum Aristotelův, kladoucí, že smyslný svět bytuje od věčnosti. K důkazu když praví: „dolejší návěst jest z úmyslu sv. Augustina v 10. kap. O městě božím“, popírám dolejší návěst, protože mistr můj neměl k tomu slova Augustinova, a tak je neuvedl, a úmysl Augustinův sobě skrytý dokázati nemůže, tedy chybí v důkaze. A tak když vyvozuje: „tedy úsudek mistrův zdá se býti falešný a ujímati božské moci“, popírám tento závěrek. Neboť jako tento výrok: „Bůh nemůže hřešiti“ nebo tento „Bůh se nemůže zničit“ neujímá boží moci, ale chvalitebně ji vynáší, tak tento úsudek: „tento smyslný svět nemohl od věčnosti býti vytvořen“, osvědčuje chválu a moc boží, protože ukazuje, že žádná stvořená věc nemůže s Bohem od věčnosti spolu bytovat, ježto věčnost pravé bytnosti náleží toliko Bohu.

Nyní by zbývalo vyvrátiti důvody důstojného mistra mého Jana Frankensteina. Ale protože proti mně nedovodil, proto nic nevyvrátím.

3. Zbývá tedy po třetí dovoditi proti výrokům mistrů a pánů bakalářů, a předně proti důstojnému bratru Janu z Hory, zřízenému bakaláři svatého bohosloví, který ve svém počátku na třetí knihu sentenci klade první *úsudek* tento: Kterýmkoli náleží jednota bytná, těm odporuje jednota osobní. Proti: následuje: „kterýmkoli náleží jednota“ atd. Ale Slovo boží a člověčenství Kristovo jsou některé, kterým náleží jednota bytná: tedy Slovu božímu a člověčenství odporuje jednota osobní: proti celému tvrzení pana bakaláře. Ale nižší návěst se dovozuje: neboť Slovu božímu náleží bytná jednota s Otcem a člověčenství Kristovu s člověčenstvím; a důkaz úsudku důstojného bakaláře chybí: neboť dokazuje takto: osobní jednota vyžaduje různost přirozeností: ale kde není osobní jednoty, tam není různosti přirozeností, jest tedy úsudek správný: závěrek předně neplatí, a 2. nižší návěst jest falešná. A když praví, že nižší návěst jest patrna sama ze sebe, pravím, že není patrna k správnosti, ale k falešnosti, protože mezi N. N. a brunetem, položíme-li, že by byli, není osobní jednoty a přece jest různost přirozeností.

Klade druhý *úsudek* tento: třebaže Syn může v božskosti býti podkladem kterékoli stvořené podstatě tělesné, přece nemůže každou takovou podkladně s sebou sjednotiti. Dokazuje to tak, že Syn boží obhájí výborně každou stvořenou podstatu; a každé takové lze býti podkladem. Hle, zde žádá, co má dokázati, což se mu popírá, a následovně úsudek jest zůstaven nedokázaný. Ale proti úsudku dovozuje se takto: předně předpokladem, že sl. „nutně“ podle obecné logiky znamená to, co jest nebo býti může, jak připouští domněnka, kterou ve svých výroch následuje bakalář, že tento člověk nutně jest, s ukázaním na Krista; to-li položíme, následuje, že dlužno připustiti toto tvrzení: Slovo boží jest nutně celý tělesný svět. Podobně dlužno připustiti toto: Slovo boží jest cokoliv podstatného tělesného. To jest

patrné z takovéhoho dovození: toto, s ukázáním na Syna božího, jest nutně Slovo boží, a totéž Slovo boží jest nebo může býti celý svět tělesný nebo cokoliv tělesného; tedy Slovo boží jest nutně celý svět tělesný nebo cokoliv tělesného. Tento závěrek jest dobrý. A vyšší návěst jest známa sama ze sebe, a nižší jest první část úsudku podle podřazení pana bakaláře, jež dí: Syn může v božskosti býti podkladem kterékoli stvořené podstatě tělesné: ale dolejší návěst obou závěrků, že Syn boží byl by nutně celý svět tělesný a že Syn boží nutně jest cokoliv podstatného tělesného, nezní dobře v uších: tedy úsudek nezní dobře.

2. zdá se následovati, že by Kristus mohl býti sebe obludnější, což nemůže býti, jelikož nejmenší nenáležitě jest Bohu nemožné. Ale závěrek vidíme z toho, že by onen člověk velmi jasně byl veliká obluda, ano by na témž těle bylo tisíc hlav nesdílných, jakož přiměřeně i o ostatních ústrojných údech. Ale to může býti při Kristu, ježto může přijmouti všecko člověčenství, jak dává na rozum jeho*) úsudek: jest tedy závěrek dobrý. Neboť kdyby přijal na se celý jeden souhrn jak muže tak ženy, byl by ještě dle toho bakaláře jeden člověk. Neboť on praví ve 4. důsledku 4. úsudku: Dejme tomu, že nyní jest tisíc lidí a zítra bude toliko jeden člověk, aniž se některý porušil nebo zničil; jest patrné, kdyby všechny přirozenosti lidské byly nyní od Slova přijaty, pak všichni oni lidé byli by pouze jeden člověk, ježto jeden podklad, a před tím bylo jich tisíc, a nic nebylo porušeno ani zničeno. A tento důsledek obsahuje dále, že tisíc lidí dává tisíc hlav v jednu hlavu Kristovu, nebo, potrvají-li ony hlavy, pak bude jeden člověk s tisíci hlavami.

3. dovozuje se takto: Může-li Kristus míti najednou člověčenství tak nesterpně uskutečněná s tím, že by zůstal týmž člověkem, pak může míti pojmenování dle různých poloh a následovně s rozšířením oněch člověčenství byly by rozšířeny protivné případnosti, a tak totéž bylo by utvářeno najednou a pojednou protivnými případnostmi. Dolejší návěst falešná, tedy i úsudek.

4. zdá se následovati, že Kristus mohl by býti živočichem nekonečně dobrým, protože míra dobroty věci složené bere se z vnitřních počátků s formálními způsobnostmi v tomtéž. Z toho následuje, že Kristus z důvodu množství člověčenství byl by lepší člověk, než kdyby přijal na se toliko jedno. Závěrek jest patrný s předpokladem toho, že Kristus jest toliko konečně dobrý člověk podle svých slov: „Otec větší mne jest“ (Jan kap. 14.).

5. následuje, že by nerozumný živočich byl schopný blaženosti, protože by byl podkladně sjednotitelný se Slovem: Dolejší návěst falešná, dle slov sv. Augustina v „83 otázkách“, kv. 5.: „Žádný nerozumný živočich nemůže býti blažen,“ a mnohem patrněji nemůže býti blaženosti schopna ani žádná neodusěvnělá podstata.

*) t. Jana z Hory.

Proti 4. *úsudku*, v němž praví: „třebaže počalo býti správným tvrzení: Bůh jest člověk a člověk jest Bůh, přece žádný člověk nepočal býti Bůh“. Proti tomu praví sv. Augustin v knize „O předzřízení svatých“: „Onen člověk přijatý“ atd. Z toho dovozuje se takto: onen člověk, jakmile počal býti, počal býti jediným Synem božím: tedy některý člověk, jakmile počal býti, počal býti Bohem. Závěrek platí od nižšího k vyššímu tvrdivě se strany podmětu i přísudku bez překážky, a dolejší návěst jest protimluvná vzhledem k tomuto tvrzení: „žádný člověk nepočal býti Bohem“, nebo obsahuje jeho protimluv. A co řekne důstojný bratr k tomuhle důvodu: „Bůh počal býti člověkem, tedy člověk počal býti Bohem“: snad popře prostý obrat nebo krásně obrátí své tvrzení.

Tolik budiž řečeno s pokornou uctivostí k nabytí poučení.

4. Nyní zbývá dovoditi proti důstojnému Mistru mému Matouši, bakaláři svatého bohosloví, který ostražitě položil jenom dva úsudky. Ale přece proti 2., jenž jest tento: „Studium svatého bohosloví jest záslužné pro život věčný“, dovozuje se takto: Žádné studium svatého bohosloví není záslužné pro život věčný, jest tedy úsudek falešný. Hořejší návěst se dokazuje, protože ani Mistra Matouše ani jiného bytujícího člověka studium svatého bohosloví není záslužné, tedy žádné atd. Závěrek jest známý a vyšší návěst neodvází se mistr o sobě popříti, jelikož neví, zda se svým studiem zasluluje, a ze stejného, ba většího důvodu, ani o jiném. Dále: studium svatého bohosloví jest samo sebou lhostejné k zásluze nebo zlé zásluze, ježto více jich se zle zasluluje než zasluluje, podle slov žalmu 52.: „Porušení jsou“ atd. A mistr nemůže uvést záslužné studium žádného studujícího, o němž by ověřil svůj neurčitý úsudek; jest tedy úsudek ten falešný, nebo při nejmenším pochybný. A tyto důvody utvrzuje mistr vyvraceje důvod, který učinil na odpor svého úsudku, řka, že věřiti v běsa jest netvárné, ježto jest bez lásky a následovně bez zásluhy; tak také pravím: studium svatého bohosloví jest nezáslužné, ježto jest netvárné bez lásky. A mistr není jist o žádném studiu svatého bohosloví, že jest v lásce, tedy není jist ani o úsudku.

Toto málo budiž s uctivostí řečeno proti málu. Amen.

DISTINKCE I.

Když tedy přišla plnost času . . .

1. Tato jest *distinkce* 1. která obsahuje 1., že vtělení Syna božího jest samo posláni: neboť tím byl poslán, čím se ve formě člověka objevil světu viditelným. 2. že jedině Syn přijal na se člověka, aby Bůh, který ve své moudrosti založil svět, v ní také jej zase obnovil. 3. že z Boha se narodil Syn boží podle pravosti přirozenosti, a z člověka učiněn jest Synem člověka, aby byl pravý Bůh a pravý člověk, jeden Syn, ne dva synové. 4. že jako Syn stal se člověkem, tak mohl a může (se jím státi) Otec nebo Duch svatý. 5. že jedině Syn boží tělo přijal, avšak toto vtělení způsobila celá Trojice.

2. K tomu jsou tyto *verše*:

A člověkem ni Otec ba ni Duch nestal se tu, leč Syn:
Neb Bůh tak napravil vše Synem svým, jímž učinil vše.
Od žádného Otec, však od Otce je Syn; proto arci
Jestota od sebe dá a ta odjinud jest zase dána.
Stát' člověkem se jiný než Syn, tu Synů bylo by dvě.
Ač přec státi se moh' jak Otec tak i Duch tělem ovšem.
Vše spolu ti tři činí, ale jen Slovo se vtěluje z nich.
Přec však věz, vtělení že všech jest dílo osob tří.

3. *Zdali se Syn boží vtělil v plnosti času?* Zdálo by se, že nikoli: neboť plnost času ještě nepřišla podle slov 13. kap. 1. listu ke Korintským: „z částky zajisté poznáváme“ atd. Ale jelikož dosud není vyhlazeno to, což jest z částky, tedy ještě nepřišla plnost času. — Na opak se praví ve 4. kap. listu ke Galatským a v textu: „Když tedy přišla plnost času“.

Jest poznamenati, že Mistr praví, že časem plnosti nazývá se čas milosti: ale Apoštol nepraví tak, ale „že přišla plnost času“ t. j. když byl ukončen čas od Boha slíbený, na jehož konci, jej v to nečítajíc, t. j. v okamžiku vtělení Syna božího, počala se dítí milost pokolení lidskému. Neboť první milost se stala, že Syn boží přijav tělo chtěl se státi člověkem a zvelebiti člověčenství nad při-

rozenost andělskou. A konečně od toho člověčenství vzešla plnost milosti pokolení lidskému. Jest pak plnost času milosti z vtělení Kristova 1. v přirovnání vzhledem k Bohu, protože ve vtělení povstalo plné účastenství božskosti. A proto ve 2. kap. listu ke Kolossenským se praví: „V něm (t. Kristovi) přebývá všechna plnost božství.“ 2. v přirovnání k andělu, protože pád jich tajemstvím vtělení jest opraven. Odtud praví David: „Bude souditi“ atd. 3. v přirovnání k člověku, a to dvojako: 1. v plném osvobození od viny a trestu, a proto se praví „aby ty, kteří byli pod zákonem, vykoupil“; 2. v ustanovení v slávě, a proto se praví: „abychom obdrželi přisvojení za syny“. Hle, jaká a jak veliká plnost přetéká z vtělení Slova poslaného po naplnění předurčeného času, jak praví „Výklad“ na to slovo „jakmile přišla plnost času“. Protož byl ukončen čas podobenství, protože podobenství, která byla v starém zákoně, vtělením Páně berou konec; byl také ukončen čas pátého věku a počal šestý v okamžiku vtělení Syna božího, do kterého, jej v to nečítajíc, trval pátý věk, a počal šestý, v němž přirozenost lidská měla býti opravena: neboť slušela milosrdenství božímu plnost, aby tu přirozenost lidskou opravilo. A ježto k božské spravedlivosti přísluší, aby hřích bez zadostiučinění nebyl odpuštěn, a pouhý člověk nemohl by dostiučiniti za hřích lidské přirozenosti, slušelo, aby Bůh v přirozenost lidskou vložil takového, který by za hřích přirozenosti lidské mohl dostiučiniti, který by byl Bůh i člověk. A proto, když přišla plnost času, poslal Bůh Otec Syna svého vtělením, aby jsa pravý Bůh a pravý člověk, ty, kteří byli pod těžkým zákonem, t. obětí a hříchu, vykoupil. Protož neslušelo aby opravení stalo se skrze přirozenost andělskou, protože pak by člověk byl za svou spásu dlužníkem přirozenosti andělské, což se nehodilo, protože pak by člověk nebyl dokonale opraven. I jest patrné, že jest otázka správná.

4. *Zdali by se Slovo boží bylo vtělilo, kdyby člověk nebyl zhřešil?* Zdálo by se, že nikoli. 1. podle sv. Lva, papeže, v kázání o Trojici, v němž praví: „Kdyby člověk, učiněný k obrazu a podobenství božímu“ atd. Dále Augustin v modlitbě k sv. Panně: „Proč bys byla porodila“ atd. Dále ve výkladu na slova 1. kap. evangelia sv. Matouše: „Neboť on spasí lid svůj“ podle Augustina: „Kdyby člověk nebyl zhřešil, Panna nebyla by porodila.“ Dále veliký svatý Řehoř v 2. kn. „Moralii“, kap. 33.: „Kdyby totiž Adam nebyl“ atd. A proto tento svatý, uvažuje povýšení přirozenosti lidské, učiněné vtělením Slova, kteréžto (povýšení) bylo zpříčiněno příležitostně hříchem Adamovým, volá s velikou vroucností v Písní: „Vzplesejž nyní“ atd.

Hle, jak velicí svatí doktorové: t. papež Lev, jehož výroky přikazuje kanon církevní držeti do písmenky, neboť v 15. distinkci praví, aby dílka sv. papeže Lva byla uctivě držena až do písmenky, Augustin, bohoslovec nejvyšší, a Řehoř, nejspolehlivější ve svých výrocích, ukazují, že by se Slovo boží nebylo vtělilo, kdyby člověk nebyl hřešil. Kdo by tedy chtěl odvážně odporovati v této věci oněm třem polním Duchu svatého? A přece někteří praví, že poněvadž vtělením

Syna božího stalo se nejenom osvobození od hříchu, ale i povýšení přirozenosti lidské a dovršení celého vesmíru, že i kdyby bylo nebylo hříchu, Syn boží byl by se pro tyto příčiny vtělil; i praví, že toto lze pravděpodobně podržeti. A toto praví Pařížský ve „Spise“, kvest. 5., a Richard v 2. hlavní části, kvest. 4. praví, že opačné mínění jest souhlasnější s výrokem „svatých“. Avšak svatý Tomáš praví ve Spise: „Jest říci, že“ atd. A tedy jest lpěti na výrocích velikých svatých.

DISTINKCE II.

A ježto v člověku . . .

1. Tato jest *distinkce* 2., pojednávající o způsobu přijetí. A obsahuje 1., že Slovo boží přijalo celou přirozenost, t. j. duši i tělo, protože v člověku byla celá přirozenost porušena, aby celou ozdravilo a posvětilo. 2. že Syn boží přijal tělo prostřednictvím duše a duši prostřednictvím ducha. 3. že duch jest vyšší část duše, která se větší podobností blíží Bohu. 4. že Slovo přijalo celého člověka, a najednou okamžitě sjednotilo s sebou duši i tělo.

2. Odtud *verše* :

B Slovo rozhodlo se přijmouti na se člověčenství
Zároveň; i stalo se člověkem spolu též ho přijavši.

3. *Zdali přirozenost lidská byla přijatelnější, než některá jiná?* I praví se 1., že ano podle účinu přijetí: neboť kdyby jiná přirozenost byla bývala přijatelnější, pak by byl přijal tuto a ne lidskou, ježto ze dvou daných dober Bůh přijme větší dobro a náležitější. I byla přirozenost lidská přijatelnější než andělská 1. proto, že duch jest sám sebou osoba; kdyby tedy byl přijal andělskou přirozenost, byla by se ze dvou osob stala jedna. A proto praví Apoštol v 2. kap. listu k Židům: „Neboť nikoli nepřijal andělů“ atd. 2. byla přirozenost lidská přijatelnější, než přirozenost nerozumná 1. proto, že byla učiněna k obrazu božímu, ne (tak) však nerozumná, 2. proto, že přijetí se stalo na osvobození od hříchu, který byl v přirozenosti lidské, ale ne v přirozenosti nerozumné. A proto praví Apoštol ve 2. kap. listu k Židům: „Pročez ve všem připodobněn býti měl bratřím“ atd. Jest tedy patrné, že přirozenost lidská byla Slovu přijatelnější, než některá jiná. Ale řekne někdo: přirozenost andělská má větší shodnost s Bohem, než přirozenost lidská, protože přirozenost andělská jest pouhý duch jako Bůh, o němž praví Pravda ve 4. kap. evangelia sv. Jana: „Bůh jest duch“: avšak přirozenost lidská není toliko duch, ježto jest zároveň tělo i duch; tedy přirozenost andělská byla přijatelnější, než lidská. Zde se zkrátka popírá závěrek: neboť přijetím lidské přirozenosti, která jest podle Řehoře jaksi všeliké stvoření,

byla jaksi posvěcena všeliká podstatná přirozenost; a proto pje církev: „neboť posvětil“ atd.; a odtud také jest, že přijetí přirozenosti lidské činí více k dokonalosti celého vesmíru, než by činilo přijetí přirozenosti andělské. A podobně byla přirozenost lidská přijatelnější než andělská, 1. proto, že více potřebovala, 2. proto, že byla nedůstojnější a 3. proto, že klesla skrze jiného, pro kteréžto příčiny milosrdenství a dobrotivost boží se více chválí. A proto praví Apoštol v 2. kap. listu k Židům: „Aj, já a dítky, kteréž“ atd. Hle, že Apoštol klade potřebnost lidské přirozenosti, a dodává, vzhledem k většímu pokorení Kristovu řka: „Neboť nikoli nepřijal andělů“ atd. a uvažuje veliké pokorení a dobrotivost boží uvádí Apoštol před tím žalmistu, řka: „Co jest člověk, že“ atd. Hle, kterak Apoštol uvažuje milost boží ze snižení Syna božího, vzhledem k andělům, a pokorení, vzhledem k smrti, a vykoupení, vzhledem k životu; z příčin těch pak usuzuje, že Pán Ježíš Kristus jest nejvýborněji slávou a ctí korunován. Uvaž tedy věrný křesťan, že přijetím člověčenství učiněno mu veliké milosrdenství a sláva Pána Ježíše Krista, který „samého sebe zmařil“ atd. (List k Filippenským, kap. 2.) — Hle, slyšíš, jak jasně Apoštol velebí pro pokorení slávu Ježíše Krista!

4. *Zdali Syn boží přijal pravé tělo?* Odpovídá se (podle sv. Tomáše ve „Spise“): Jest věděti, že o tom bylo dvě bludů: jeden Manichejských, kteří pravili, že Kristus neměl pravého těla, ale toliko fantastické; a důvodem jich tvrzení, zdá se, bylo, že kladli za původce všech věcí viditelných ďábla, a proto podle pravdy nic takového nebylo v Kristu, v němž kníže tohoto světa nic neměl, podle evangelia sv. Jana, kap. 14.: „Přichází kníže“ atd. Avšak toto tvrzení jest v kořeni falešné, ježto svatá církev usvědčuje z písma, že Bůh jest jediný Stvořitel všech věcí viditelných i neviditelných, ba i důvod filosofický dokazuje, že všechno závisí od jednoho počátku, jak jest patrné z mnohých míst filosofie, jak „Přírodní“, tak „Metafysiky“. Není tedy divu, že jest falešné toto tvrzení, které za základ položilo klam. — Druhý blud byl blud Ariánů, kteří pravili, že Kristus nepřijal tělo z Panny, ale přinesl je snad s nebe; a snad vycházeli z onoho slova: „Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět.“ (Jan, kap. 16.) Manicheus tedy pravil, že nebylo to pravé tělo ale fantastické, pročž trpnosti a činnosti jeho vyronily se fantasticky; a týž pobloudil o duši Kristově, pravě, že Kristus neměl duše, ale že Božství bylo místo duše. Apolinář pravil, že měl duši citivou a rostivou, ale nikoli rozumnou; ale místo ní že Božství plnilo rozumné skutky. A týž Apolinář pravil, že Slovo bylo obráceno v tělo a tak tělo Kristovo nebylo vzato z těla Panny a sjednoceno s Slovem. Odtud vykládal: „Slovo tělem učiněno jest, t. j. v tělo obráceno, jako voda učiněna vínem“. (Jan, kap. 2.)

Ale všechny tyto bludy vyvrací Jan evangelista, pravě v 1. kap.: „Slovo,“ t. trvající stále „učiněno jest“ přijetím z Panny „tělem“, t. j. pravým člověkem, protože vše, co jest narozeno z těla, jest tělo. (Jan, kap. 3.) Protož když se praví „Slovo“, ukazuje se osoba přijímající, 2. přirozenost přijatá, když se praví „tělem“, 3. forma přijetí,

totiž „učiněno jest“, 4. příčina přijetí, ježto se praví: „bude přebývati mezi námi“. I jest z toho patrnó dále, že ve vtělení Kristu dlužno čtvero bráti v úvahu, t. božství, duši, tělo a jednotu člověčenství se Slovem. Neboť ona osobní jednotá jest zevnějšek, podle něhož jedná přirozenost totožně nebo bytostně se spojuje s druhou přirozeností. Při této jednotě jest se pak stříci, aby se nevěřilo, že z člověčenství a Božství stává se jedno nahromaděním, jako jest hromada kamení, nebo případnost a její podmět. Neboť bytostná jednotá, jež jest osobní totožnost, činí, že každá z těchto tří nesdílých přirozeností jest táž osoba, třebaže se přirozenosti mezi sebou liší; to jest patrnó z mnoha výroků svatých Augustina, Řehoře a Anselma. Proto velebný Anselm v knize „O vtělení Slova“, kap. 7. praví: „Jako v Bohu jedná přirozenost“ atd. Také nemá se věřiti, že se v takové jednotě děje změna jedné přirozenosti v druhou, jak pravil Apolinář, že Slovo se proměnilo v tělo, ani také, že se děje smíšení, jako se děje u živlů, aby z božskosti a člověčenství vzešlo jedno třetí, co by samo sebou nekladlo se za přísudek o žádném z těch obou, jako když se stává živočich ze země a vody, vzduchu a ohně, a o žádném z těchto neklade se sám sebou za přísudek, ale stává se jedním bez změny a smíšení přirozenosti. A k tomu dí Augustin v 3. listě k Volusianovi, když mluví takto: „Nyní však zjevil se“ atd. A následuje k thematic: „Takto však někteří“ atd. Tolik Augustin.

I jest patrnó, že v pravdě člověčenství Kristovo se sjednocuje se Slovem, aby s ním bylo jedno, ne nahromaděním, ani jedno třetí smíšením, ani přeměněním jednoho v druhé, ale bytostnou jednotou. A proto se člověčenství Kristovo shoduje s formami podstatnými předně v tom, že činí, aby podmět byl ne něčeho, ale aby byl něco; tak i člověčenství, totiž Slovo, když bylo pouze Božskostí, nyní jest člověkem. 2. v tom, že jest bytostně totěž s podkladem, k němuž přistupuje, jako všeobecně každá podstatná forma jest bytně totěž s podmětím formy a složením z těchže: tak i člověčenství Kristovo, ježto jest téhož způsobu s jinými a osobně totěž se Slovem božím, třebaže Slovo boží jest božská přirozenost, která nemůže býti tím člověčenstvím, jako ani podmět není tou případností, která jej utváří. Neboť ono člověčenství Slova připadá k tomu Slovu jsoucímu v konu, neměnic ani nečiníc je jinou osobou, než bylo před tím. A proto praví Augustin v dialogu k Felicii, že člověčenství jest Slovu případností: ne že by bylo věc úvisná, jako případnosti sourodých věcí, ježto jest zvláštní stvořená podstata, ani že by bylo spoluvěčné se Slovem, nebo jako vlastnost přirozeně následující k podmětu, ale nahodile v čase pro nás nevyslovitelně jest ve Slovu, neměnic přirozenosti, k níž přistupuje, avšak podivuhodně utvářeno, ježto stotožněno nebo bytostně spojeno se Slovem božím, neboť podle Augustina v 1. kn. „O Trojici“: „taková byla jednotá“ atd. I jest dále patrnó, že úctyhodné člověčenství Kristovo jest forma shodující se sama sebou ve třech věcech s formami v rodu případnosti. Předně v tom, že předpokládá přirozenost, k níž nahodile přistupuje daleko dřívější, 2. že nečiní při-

rozenost, k níž přistupuje, něčím nebo jiným, než nutně naprostě byla, ačkoliv Kristus podle ní jest učiněn něčím, t. člověkem. A proto praví Dekretál v 5. knize o kacířích: „Ježto Kristus jest“ atd.

Ze všeho již řečeného jest patrné, že Slovo boží přijalo právě tělo, pravou duši a tak dokonalé člověčenství, ježto jinak by nebylo dokonalý člověk, sestávající z rozumné duše a lidského těla. To tedy, co od věčnosti bylo, zůstalo a co nebylo, to časně přijalo, neboť Slovo tělem učiněno jest, ke kterémužto učinění následuje sloučení zvláštností obojí Kristovy přirozenosti v srostitém, aby totiž, co se praví o člověku Kristu, pravilo se o Bohu Kristu. Neboť podle sloučení zvláštností t. j. podle přisuzování z důvodu sdělení dvou přirozeností v Kristu, jak praví Damašský, vhodně a správně pravíme, že Ježíš Kristus jest jeden a týž syn před věky narozený a ukřižovaný pán slávy. Sloučením zvláštností tedy vzhledem ke Kristu rozumí se přisuzování o Kristu podle obou přirozeností. A proto se správně připouští: Bůh Kristus zemřel, trpěl, byl pochován: hle tyto se připouštějí o Bohu Kristu v srostitém za přísudky, kteréž se bez vtělení o Bohu nepřipouštějí, rozumí se, kdyby se nikdy nebyl měl vtělit. Neboť proroci vidouce vtělení zjevením Ducha svatého, připustili, aby se o Bohu Kristu kladly za přísudek takové věci, jakoby byly již dlouho učiněny, nikdy však o budoucnosti. Avšak z přirozenosti Božství bytujícího v Kristu pro jednotu s člověčenstvím se připouští, že člověk Kristus jest věčný stvořitel, nesmírný a tak i o jiných. Z toho však nenásleduje, že jestliže Bůh Kristus trpěl, zemřel a byl pochován, že proto Božství trpělo, zemřelo a bylo pochováno; podobně nenásleduje: Panna Maria zrodila Boha, tedy zrodila Božství. A podobně se strany člověčenství nenásleduje: Jest-li Kristus člověk stvořitel, tedy Kristovo člověčenství jest stvořitel; podobně Kristus člověk jest věčný, tedy Kristovo člověčenství jest věčné, a tak o spolupodobných věcech příslušejících Kristu z důvodu dvou přirozeností.

DISTINKCE III.

Tážeme se také po těle Slova ...

1. Tato jest *distinkce* 3., pojednávající o povaze těla přijatého, a obsahuje 1., že podle osvědčení svatých musilo tělo Slova, prve než bylo počato, býti propadlé hříchu, jako bylo ostatní tělo Panny; ale působením Ducha svatého tak bylo očištěno, aby beze vší poskvrny hříchu sjednotilo se se Slovem, zatím co trest však, ne z nutnosti, ale z vůle přijímajícího, potrvál. 2. že Duch svatý sestoupiv na Marii naskrze ji od hříchu očistil a úplně osvobodil od zlé žádosti hříchu, jak někteří praví, nebo zlou žádost spoutal, aby nemohla postoupiti v hřích. 3. že jako když Adam zhřešil, všichni, kdož byli v bedrech jeho, zhřešili, tak když Abraham dal desátky Melchisede-

chovi, ti, kteří byli v bedrech jeho, podle příčiny semenné žádostivosti těla sestoupili, podle kteréž příčiny nebylo v nich tělo Kristovo, ale toliko podle původu a proto Kristus nehřešil, ani desátků nedal. 4. že Slovo přijalo tělo podobné (našemu) hříchem ne ve vině, ale v trestu a tak ne hříšné. 5. že celé plné tělo Slova bylo počato a potom vzrostlo.

2. *Verše :*

C jako Panny tělo hříchem bylo poskvrněné, tak
Rciž, že před hříchem i tělo Slova tak bylo hříšné,
Leč jeho matka celá je očištěna od Ducha, jímž i
Zlá žádost zmizela, přišla síla rodit' Boha Panně,
Pak tělo jest počato, hned též se Slovem spojujíc se.
Neb s Adama hříchem všichni kromě Krista činí hřích.
Tak když kdys Abraham dal desátky, i Levi je dal v něm.
Ne však Kristus, jenž bez soulože má zplozený být.
Kristovo pak tělo jen našemu trestem podobá se.
Úplně jest počato vše tělo Slova jež potom arci
Rostouc zvětšuje se v době dnů šestkrát čtyřicíti.

3. A proto Mistr vykládáje Augustina dává na rozum, že tělo, z něhož Kristus jako člověk byl učiněn, jakmile bylo posvěceno a odděleno od ostatního těla, t. Panny matky působením Ducha svatého, ihned bylo spojeno s duší a sjednoceno se Slovem božím, aby bylo dokonalý a pravý Bůh, dokonalý a pravý člověk. Avšak jak veliké bylo ono tělo Páně po okamžiku početí, ví ten, kdo se chtěl vtělit za hříšníky. Avšak Mistr praví, že lišnost údů těla Páně v tom okamžiku početí a sjednocení Boha a člověka byla tak jemná a nepatrná, že by zraku lidskému sotva byla mohla podléhati. I klade Mistr na konci výrok Jana Damašského, že Slovo neustoupilo od vlastní tělesnosti i celé se vtělilo i celé jest neomezeno, zmenšuje a zkracuje se tělesně, a božsky jest neomezeno bez rozšíření jeho těla s neomezenou božskostí; a zavírá pravě: „Ve všem tedy“ atd. Z toho jest nám patrné, že tělesné a netělesné jest totéž, totiž člověk a Slovo Kristus. Dále: omezené a neomezené jest podobně totéž. Dále: že nenásleduje: „Slovo jest všude a člověk jest Slovo, tedy člověk jest všude“, jako nenásleduje: „tento čas jest všude a tento čas jest den: tedy den jest všude“. A dále jest patrné, že Božství, ačkoliv takto znamená totéž jako člověčenství, přece toto nerozšiřuje na všechna místa, jako ačkoliv druh nebo přirozenost lidská jest týž podklad jako N. N., totiž ten N. N., přece tam, kde jest druhová přirozenost lidská, není N. N. Jest také patrné, že Slovo jest všude mocí, bytností a přítomností, v dobrých přebýváním, v Panně Marii bylo konem vtělení a jako člověk uzavřeno, v člověčenství jest bytostnou jednotou, v leti náznačně a ve svatých slavným přebýváním.

4. *Byla-li Panna Maria v lůně posvěcena?* Praví se, že ano. Neboť ježto ona jest po svém Šynu světlejší nad jiné svaté, zdalíž

ji ten, který z ní přijal tělo, v lůně neposvětil? Odtud byli-li Jan Křtitel a Jeremiáš posvěceni v lůně mateřském, mnohem spíše i sv. Panna. Kdy však a jak rychle byla posvěcena, ví ten, který ji posvětil. Ale lze uvěřiti, že ji posvětil rychle po sjednocení s duší, ale ne před tím. Někteří však prou se neužitečně, že byla počata v hříchu, jiní, že bez hříchu. Ale táží se: k čemu jest tato hádka, leč k chvástání a k zlé žádosti záští popuzující opovážlivé bez pevného základu písma? Odtud jest nutno, aby jedna část takto zápasících chybovala a opírala se o lež. Ale zbožná mysl stojíc na skrytém tajemství božím a svěřujíc skrytou pravdu pokorně tomu Pánu, nezmítajíc se nedovoleně, vyčká zjevení Pána našeho Ježíše Krista. Odtud slaví-li se početí Panny, dlužno to odnáseti k věci počaté, ne k početí řečenému formálně, t. ke konu, kterým ji matka počala; a důstojné bude slavení beze sporu. Jestliže však se slaví k vůli početí, t. j. k vůli konu početí, pak slavení způsobí při mezi marně se hádajícími. Co mi tedy zbývá, leč svěřiti to Bohu a pokorně se nakloniti k výrokům svatých doktorů; a proto zdá se mi vždycky zbytečným spor tam, kde neumíme jasně dovoditi pro nebo proti, a že jest ostražitější podle pravidla Apoštola takovéhoho sporu se zdržeti. Neboť nutno, má-li hádající se a kladoucí otázku činiti to záslužně, aby přihlížel k těmto 3 věcem: 1. aby byla rozmnožena sláva boží. 2. aby faleš a zálučná pýcha byla kažena. 3. aby neznámá pravda byla odkryta; vše pak jiné, co jest v bohosloveckém hádání na víc, od zlého jest. A to předkládá sv. Augustin v 2. kn. „O nauce křesťanské“ kap. 31., kde dí: „V hádáních“ atd.

5. *Zdali Slovo přijalo člověčenství prostřednictvím milosti?* Jestliže ano, pak by byla bývala dříve přijata milost, než člověčenství. Závěrek jest falešný. Jestliže však ne, pak by dříve bylo bývalo přijato člověčenství, než milost, což jest opět falešné.

Jest poznamenati, že jest dvojí milost jednoty: 1. nestvořená, již Slovo chtělo od věčnosti ono člověčenství s sebou bytostně spojití. 2. milost jest stvořená, již ono člověčenství jest tak milé Bohu. A třebaže tato milost jest přirozeností nebo původem pozdější, než podmět, jenž jest člověčenství: přece není možno, aby řečené člověčenství předcházelo ji co do času tak, aby si zasloužilo milost jednoty, jak dává na rozum Augustin ve 27. kap. „Enchiridia“, neboť není možné, aby ona zůstala po okamžik času nepřijata, a následovně ani milostné nesjednocena; ale jakmile okamžitě bylo přijato člověčenství, ihned okamžitě byla milost jednoty. A jako u jiných lidí předpokládá se milost předcházející k zásluze, tak u Krista předpokládá se přirozeně milost jednoty k zásluze Kristově, byť i zásluha v okamžiku jednoty přirozeně následovala. A ten zdá se býti smysl Augustina ve 14. kn. „O městě božím“: „Ve věcech“, vece, „vzešedších v čas“ atd.

Někteří však, když se klade otázka: „zdali Slovo přijalo člověčenství prostřednictvím milosti“ praví, že jest dvojí prostředek, t. nutnosti a příhodnosti; prostředek nutnosti jest prostředek, jímž

se děje nějaký účín, jako něčím třetím, bez něhož se nemůže díti, jako vidění nemůže se díti bez prostředku průhledného, jako vzduch nebo voda a takové. Avšak prostředek příhodnosti jest prostředek, pro nějž jest něco příhodné, aby uvedlo nějaké krajnosti k nějaké jednotě, jako vznešená žena má prostřednictvím vznešenosti příhodnost, aby byla nevěstou krále; přece však, když se král s ní sjednocuje, sjednocuje se s ní spíše jako s manželkou, než jako se vznešenou. 3. také prostředek nazývá se prostředek svázání, jímž se krajnosti navzájem vízí, jako dvě tělesa prostřednictvím klihu; avšak Slovo sjednocuje se s tělem prostřednictvím milosti, a podobně prostřednictvím duše, ne jako prostředkem nutnosti, ani svázání, ale prostředkem příhodnosti. Neboť jest velmi příhodné, aby Slovo sjednotilo s sebou tělo ne neoduševnělé, ale oduševnělé; a podobně ne člověčenství bez milosti, ale s milostí, což všecko jest zároveň časově a okamžitě spolu v Kristu. A proto praví Mistr podle Damašského, že toto čtvero bylo zároveň v čase, totiž přijetí těla, stvoření duše, spojení obého a přijetí obého. A tolik o tom atd.

DISTINKCE IV.

Ježto však vtělení Slova . . .

1. Tato jest *distinkce 4.*, pojednávající o účinkující příčině přijetí, jež obsahuje 1., že ačkoliv celá Trojice vytvořila člověčenství Kristovo, přece jmenuje se především Duch svatý, protože Duch svatý jest láska a dar Otce a Syna a nevýslovnou láskou Slovo boží tělem učiněno jest a nevýslovným darem božím Syn boží sjednotil s sebou formu. 2. že, třeba se praví, že Syn boží Kristus počal se a narodil z Marie a z Ducha svatého, přece se nenazývá synem Ducha svatého, jako se nazývá synem Marie, ježto jinak jest z Marie a jinak z Ducha svatého. 3. že ten způsob, jímž Kristus praví se narozeným z Marie Panny jako syn, a z Ducha svatého ne jako syn, naznačuje nám milost, jíž jsme za syny nejmilostněji přisvojováni. 4. že Kristus jako člověk může býti zván počatým a zrozeným z Ducha svatého, protože ho učinil; neboť milostí boží a působením Ducha svatého bylo z těla Panny přijato, co bylo sjednoceno se Slovem. 5. že Apoštol praví, že Kristus co do těla byl učiněn ze semene Davidova (List k Římanům, kap. 1.) a ve 4. kap. listu ke Galatským praví, že byl učiněn z ženy.

2. Odtud verše:

D vtělení Slova pak v písmech Duchu více božímu
Jest připsáno, neboť znamená on lásky ti sílu.
Kristus pak se rodí i z matky i též z Ducha pravdy.

Matkou jestiť ona, však onen otcem mu není, leč
 V tom se milost znamená, že člověk se Slovem se pojí tu.
 Píše Pavel, že tak on povstal, beze Otce zrozen jsa.

3. Běře se v pochybnost, *zdali dílo vtělení Kristova má býti přivlastňováno především Duchu svatému?* I jest patrné, že ano. Neboť v skutku vtělení nejvíce se jeví božská dobrota, která se přivlastňuje Duchu svatému; tedy dílo vtělení přivlastňuje se jemu, dílo stvoření však, ve kterém se ukazuje boží moc, Otci, dílo spravování Synu, v kterémžto díle obráží se nejvíce moudrost, která se přivlastňuje Synovi.

4. *Zdali Kristus může býti zván Synem Trojice?* I zdálo by se, že ano. Neboť Kristus modle se pravil: „Otcé náš, jenž jsi na nebesích“, a ježto zde sl. „Otec“ neznamená toliko osobu Otcovu osobně, ale bytně bytnost, jež jest tři osoby, tedy Kristus celou Trojici nazval Otcem. Dále: jestliže každý člověk ne-Kristus jest syn boží z důvodu stvoření a každý člověk ne-Kristus bytující v milosti předzřízení nazývá se syn celé Trojice, tedy stejným důvodem, ježto Kristus jest jednostejně s námi člověk a bratr náš, má býti z důvodu stvořeného člověčenství a z důvodu předzřízení zván Synem Trojice. — Na opak jest Mistr na tomto místě, pravě, že Kristus, ačkoliv se praví, že jest z Ducha svatého, přece se nenazývá synem Ducha svatého.

Jest poznamenati, že člověka Krista učinil Otec, Slovo a Duch svatý, ježto skutky Trojice na venek jsou nerozdělené; a podle toho učinění člověk Kristus nebo člověčenství Kristovo jest týmž způsobem od celé Trojice, jako každý jiný člověk. Dále: člověka Krista podle milosti předzřízení přisvojila si celá Trojice, jako každého jiného předzřízeného člověka, a z důvodu učinění nebo stvoření všech lidí nazývá se každá božská osoba „Otec“ podle slov 32. kap. „Deuteronomia“: „Zdaliž on není“ atd. Jsou však příčiny, proč se Kristus nenazývá Synem Trojice: 1., aby nenásledovalo změtení vztahů; 2., aby jméno Otec nepřecházelo na více osob a opět nenásledovalo změtení; 3., aby se Kristus nezdál býti pouhým stvořením: nenazývá se tedy Kristus synem Ducha svatého, ani jeho samého, ani celé Trojice. A proto Mistr činí velikou nesnáz, proč když se praví „Kristus se narodil a počal od Ducha svatého“, nenazývá se „syn Ducha svatého“, jako se nazývá „Syn Marie Panny“, proto, že se počal v Marii Panně a narodil se z ní. Ale uvážíme-li jenom tyto předložky „od“ a „z“ snadno se nesnáz ruší. Neboť když se praví „Kristus se počal od Ducha svatého“, sl. „od“ vyjadřuje příčinu účinkující člověka Krista, a ne příčinu látkovou, protože člověk Kristus není od Ducha svatého, jako od Marie, tak, aby část Ducha svatého nebo celý Duch svatý přecházel složivě v člověčenství Kristovo: neboť to, jak známo, jest nemožné. Ale když se praví: „Kristus se narodil z Marie Panny“, sl. „z“ vyjadřuje látkovou příčinu člověka Krista, protože krev Panny, která jest nebo byla část Panny, byla látka člověčenství Kristova, z níž nejposvátnější tělo bylo učiněno. Odtud jestliže sl. „z“

přidává se někdy vzhledem k Bohu nebo jiné osobě božské, pak neznamená příčinu látkovou, ale příčinu účinkující, jako tam v II. kap. listu k Římanům: „Z něhož všechno“, někdy příčinu původu nebo osobu, jako tam: „Který vychází z Otce a Syna.“ A tuto lišnost naznačuje Ambrož v 2. knize o Duchu svatém, říká: „Co z něčeho jest“ atd. — Hle, těmi slovy ukazuje Ambrož, že člověk Kristus není z podstaty Otce nebo Ducha svatého obrácením, jak jest z krve Marie Panny, ani není z podstaty Ducha svatého podle člověčenství, ježto pak by podle člověčenství byl od věčnosti soupodstatný, což jest falešné. Ale jest z Ducha svatého, protože se počal z působení a moci Ducha svatého od Panny. A tu k 1. se praví, že ačkoliv v modlitbě Páně jménem Otec se označuje bytnost božská a tak Trojice, přece nemá se Kristus nazývati synem Trojice pro naznačené příčiny. Proto sám Kristus uče své učedníky pravil významně: „Takto budete se modliti: ‚Otče náš‘,“ jakoby řekl: ‚Vám přísluší nazývati kteroukoliv osobu i Trojici Otcem z důvodu vašeho stvoření, pro mne však se to nehodí, aby ve vás nenastal zmatek osob.‘ A ze stejného důvodu popírá se závěrek v druhém důvodu.

5. *Zdali Panna Maria má se nazývati matkou boží?* I zdálo by se, že nikoli, proto že pak by byla příčinou Boha, ježto každá matka jest příčina napřed požadovaná k bytí svého syna. Ale dolejší návěst zdá se býti falešná, protože pak by Bůh byl zpříčiněný a tak závislý a pozdější něčeho, což se zdá býti nenáležitě. Naopak jest hlas církve pravící a pějící, že ona jest rodička boží.

Jest říci, že jest otázka správná. K důvodu jedním způsobem popírá se závěrek pro lidi nevzdělané a množnost dolejší návěsti, ale 2. a lépe, zdá se, že nutno připustiti závěrek i dolejší návěst. A když se dovozuje: pak následuje, že by Bůh byl zpříčiněný a závislý, a pozdější něčeho — připouští se závěrek. Neboť Bůh jest člověk a tak zpříčinění a závislé a pozdější než božskost. Ale z toho nenásleduje, že by Bůh, jako takový, nebo Božství bylo zpříčinováno nebo záviselo od něčeho nebo bylo pozdější něčeho; a nelze popříti, že Panna Maria jest příčina člověčenství Kristova, jako dokazuje rozum. Ale z toho nenásleduje, že Panna Maria jest příčina božskosti, ačkoliv jest příčina Boha, totiž Krista podle člověčenství.

DISTINKCE V.

Mimo to nutno pátrati...

1. Tato *distinkce* 5., pojednávající o přijetí člověčenství, obsahuje 1., že osoba nepřijala osobu; 2. že božská přirozenost nepřijala lidskou osobu; 3. že osoba přijala přirozenost, totiž Kristus člověčenství; 4. že Mistr připouští, že přirozenost božská přijala přirozenost lidskou a tak se praví, že přirozenost božská v pravdě se

vtělila; nemá se však říkati, že přirozenost božská učiněna tělem, aby kdyby se to říkalo, nevyjadřovalo se obrácení nebo proměna přirozenosti v přirozenost:

2. O tom jsou tyto *verše*:

E žeť jedna z osob nepřijímá tak zde druhou, leč
Přirozenost osobu, však obrátiti arci to nesmíš.
Neb Syn sjednocuje v sobě božskou způsobu s lidskou;
Můžeš říci protož, že opravdu ta se vtělila zde
Způsobu božská, však nikoliv že tělem stala se snad.

3. Tážeme se *zdali přirozenost božská přijala přirozenost lidskou*. Zdálo by se, že nikoli, protože pak by ji sjednocovala s sebou bytostně nebo osobně, a následovně jednota přirozenosti božské a lidské byla by jednota osobní. Dolejší návěst falešná a závěrek platí z výměru osobního přijetí. — Na opak jest Mistr pravě, že přirozenost přijala přirozenost.

2. běře se v pochybnost, *zda Slovo přijalo osobu*. Zdálo by se, že ano, protože Slovo přijalo člověčenství, kteréžto člověčenství jest osoba, tedy přijalo osobu. Závěrek platí od nižšího k jeho vyššímu bez chyby. — Na opak jest svorné mínění svatých a Mistr na tomto místě.

Jest poznámenati k těmto dvěma otázkám, co jest vlastní přijímající, co přijaté a co přijetí. Odtud osobní přijetí nebo přijmouti, o němž mluví písmo se svatými doktory, jest dvě přirozenosti osobně sjednotiti, t. j. dvě přirozenosti učiniti jedním podkladem neb osobou — a proto se to nazývá jednota osobní. A může to býti rozuměno podle tří stupňů trojako: 1. za činně počínati takovouto jednotu; a tak celá Trojice přijala přirozenost lidskou, pokud ji bytostně sjednotila se Slovem božím 2. se to pojímá přesněji především za činnou zpříčinivost sjednocujícího, aby toto stalo se touž osobou se sjednocenou přirozeností. A tak přirozenost božská sjednotila nebo přijala v podkladu Slova přirozenost člověka, protože učinila, aby přirozenost člověka byla touž osobou, ne touž přirozeností, s přirozeností božskou. 3. nejpřesněji praví se přijetí osobní za zpříčinivost osoby, jíž učinila aby stvořená přirozenost byla osobně totéž s ní samou; a tímto způsobem Slovo přijalo na se člověka. Z toho jest patrné, že vlastní přijímající jest Syn boží, přijaté však člověčenství, a následovně nejvlastnější přijímající jest osoba a nejvlastnější přijaté jest přirozenost. 2. jest patrné, že jelikož žádné bytostné nebo osobní přijetí není věčné, že nutno, aby přijaté bylo jediné stvoření. Neboť všeliké takovéto „přijmouti“ jest způsobiti totožnost jednoho s druhým. Ale všeliké způsobení jest časné: tedy ježto přijaté nemůže od věčnosti dříve býti, jest patrné, že nutno, aby přijaté bylo toliko stvoření, ježto žádná jiná osoba ani jiná přirozenost není člověčenství Kristovo, než stvoření.

Z toho jest patrna odpověď k otázkám: k 1. se odpovídá připuštěním, že přirozenost božská přijala přirozenost lidskou, pojímá-li se přijetí 2. způsobem; a když se vyvozuje: „tedy sjednotil ji s sebou osobně“, popírá se závěrek.

K 2. otázce odpovídá se popřením jí a k důvodu odpovídá se popřením závěrku, ježto jest to totéž, jakoby se dovozovalo takto: „Slovo učinilo, aby bylo člověkem; a býti člověkem jest býti osobou, tedy Slovo učinilo, aby bylo osobou“. Neboť hořejší návěst jest správná a dolejší nemožná, ježto toliko jedna osoba, jež naproste nutně jest Slovo, bude moci býti Slovo a následovně, ježto Slovo nemůže učiniti sebe onou osobou, jest patрно, že Slovo nemůže se učiniti osobou.

DISTINKCE VI.

Z předeslaného . . .

1. Tato *distinkce* 6. jest o těch věcech, které spolu provázejí jednotu božské přirozenosti a lidské přirozenosti. A obsahuje 1., že jedna domněnka praví že ve vtělení Slova byl sestaven jakýsi člověk z rozumné duše a lidského těla, z kterýchž dvou věcí jest sestaven každý pravý člověk, a ten člověk počal býti Bohem. 2. že druhá domněnka praví, že onen člověk nesestává toliko z rozumné duše a lidského těla, ale z přirozenosti lidské a božské, t. j. že sestává ze tří podstat, t. božskosti, těla a duše, a ta že činí Krista a že byla před vtělením toliko jedna osoba jednoduchá, ale ve vtělení stala se složenou z božskosti a člověčenství a není jiná osoba, než dříve, ale dříve byla to toliko osoba Boha, nyní však Boha a člověka. 3. obsahuje, že třetí domněnka klade, že osoba složená z přirozeností a člověk přijat nebo také popírá, že tam složená nebo učiněna nějaká podstata z duše a těla, ale praví, že tyto dvě věci, t. duše a tělo, byly sjednoceny s osobou nebo přirozeností Slova, aby z těch dvou nebo tří věcí byla složená ne nějaká podstata nebo osoba, ale aby těmi dvěma Slovo bylo jako oděvem přioděno. A toto bude patрно v některých tvrzeních v 7. distinkci.

2. Pročež k této a následující distinkci jsou tyto dva *verše*:

F druh a zevnějšek, G tré smyslů ti podává,
Jak zve se jestota Bůh, poněvadž on stal člověkem se.

3. Ježto tyto domněnky zakalují rozum lidí prostých a plodí velikou ošklivost těmto prostým lidem, proto není nutno o nich mnoho rozprávěti, ale co svorně a katoličky drží, to krátce vyložiti. Praví se tedy zkrátka, že tyto tři domněnky shodují se v těchto čtyřech správných bodech: 1. že kladou toliko jednu osobu v Kristovi, aby se

uvarovaly bludu Nestoriova, který kladl v Kristu dvě osoby; 2. kladou dvě přirozenosti proti bludu Eutychianů, kladoucích toliko jednu; 3. kladou, že dvě přirozenosti byly přijaty od Krista, tělo a duše, proti Manichejským, popírajícím, že Slovo přijalo pravé tělo. 4. kladou, že přijatá přirozenost nebytovala dříve před přijetím proti bludu Origenovu, který (jak praví sv. Jeroným) položil, že duše všech lidí byly stvořeny na počátku stvoření světa. Nemůže-li tedy někdo rozprávěti o nesnázích domněnek při požehnaném vtělení, protože jest to nesnadné, držíž body se svatou církví a žijž dobře a pak porozumí. A proto uvádí Mistr Augustina ve spise „O způsobu vtělení“, jenž dí: „Tázeme-li se po tom vtělení“ atd. Hle dobré rozhodnutí Augustinovo. Žij, tedy dobře, kdo chceš správně pochopiti vtělení. Neboť Bernard praví: „Chceš rozuměti“ atd. A Řehoř praví: „Ostříhání přikázání“ atd.

4. Zde se běře v pochybnost, *zda osoba Kristova jest složená*. I zdálo by se, že ano, jak praví druhá domněnka a mnoho výroků Augustina a Damašského. — Na opak jest Richard v 2. části hlavní, kv. 3., řka, že osoba Kristova jest složená.

Jest věděti, že podle Richarda složené jest zpříčiňováno z částí, z kterých jest zpříčiňována činná samobytnost celku a přece ty části nemají vlastního činného bytu ve svém celku, ale bytují samy pro sebe činnou samobytností celku. Proto nazývají se části takto činně samy pro sebe bytující, protože celek z nich složený činně sám pro sebe bytuje. A ježto osoba Kristova není složená z božskosti a člověčenství, protože božskost nemůže býti něčí část, neboť praví Augustin v „Knize proti Maximovi“: „Kristus jest jedna osobá“ atd. Hle, praví, že Bůh není část té osoby. Tu chce naznačiti Augustin, že kdyby Božství bylo část, pak by Kristus nebyl dříve tak dokonalý, jako po přijetí člověčenství, ježto každý celek jest dokonalejší každé své části; také by následovalo, že by něco bylo dříve časně osoba Kristova, totiž Slovo, nebo Bůh byl by dříve osoba Kristova, kdyby byla složená: neboť ona skládala by se toliko časně po vtělení a Bůh věčně a po celý čas až po okamžik vtělení by ji předcházel; tedy z toho vidíme, že osoba Kristova není vlastně složená. Nazýváme-li však složením jednotu přirozeností na podkladu, pak se správně připouští, že Kristus jest složení z božskosti a člověčenství, jako jiný člověk jest složení z ducha a těla. K tomu zní výrok Athanasiiův ve vyznání víry když praví: „Jako rozumná duše a tělo jest jeden člověk, tak Bůh a člověk jest jeden Kristus“, to jest: jako z rozumné duše, jež jest duch, a těla jest jeden člověk, tak z Božství a člověčenství jest jeden Kristus. I jest patrno, kterak dlužno rozuměti těm, kdo popírají, že osoba Kristova byla po vtělení složená, totiž prvním způsobem. Jiné však, kteří připouštějí opak slovem dlužno pojímati druhým způsobem.

DISTINKCE VII.

Podle první však se praví . . .

Tato jest *distinkce* 7. kladoucí různé odpovědi a některé otázky. A 1. odpovídá podle první domněnky, 2. podle 2., a 3. podle 3., a pro různost domněnek nelze položití krátce jistý úhrn.

2. A proto v předešlé distinkci bylo řečeno v druhém *verši*:

G tré smyslů ti podává,
Jak zve se jestota Bůh, poněvadž on stal člověkem se:

t. j. sedmá distinkce klade tré rozumění nebo rozumů, jak se praví 'Bůh byl učiněn něčím', nebo jak se praví 'Bůh učiněn jest člověkem' a tak o jiných.

3. Běře se v pochybnost, *zdali jest správné tvrzení: Bůh jest člověk*. I praví se, že ano, podle svatého písma. A dovozuje-li se: následuje 'Bůh jest člověk', tedy 'Božství jest člověčenství', odpovídá se popřením závěrku, a bylo-li by uváděno pravidlo Filosofova soudem dle pojmů spojených, jako tam 'člověk jest živočich', tedy 'člověčenství jest živočišství', odpovídá se, že pravidlo Filosofovo platí při bytně podřazených podle pod a nad. A ježto 'Bůh' není bytně podřazené člověku, tedy neplatí závěrek. A proto jako nenásleduje 'bílé jest sladké, tedy bělost jest sladkost', tak v předloženém. Neboť člověčenství Slovu božimu připadá nebo připadlo, a není Slovu božimu bytným znakem, jelikož Slovo boží bylo před vtělením bez něho. Z toho jest patrné, že 'tento Bůh jest člověk' není bytně formální prisuzování, ježto člověčenství není bytná forma Boha, mluveno vždy ve významu prostém, náznačném nebo bytném a ne osobním, ježto v Kristu, který jest jednotlivý člověk nebo osoba, jest také člověčenství zvláštní; jinak, kdyby tomu tak nebylo, následovalo by, že 'tento člověk' s ukázáním na Krista 'nebyl by sám sebou bytně člověkem' a následovně nepřijal přirozenost naši, což jest proti svatému písmu. A když se klade otázka: zde jest správné prisuzování 'Bůh jest člověk', tedy buď jest bytné nebo případné dle postačitélného rozdělení Aristotelova, tu se odpovídá popřením závěrku: neboť Filosof nezná tohoto prisuzování 'Bůh jest člověk' a byl by řekl, že jest to tvrzení beznadějně, jako toto: 'člověk jest osel', jak i nyní praví pohani a Židé. Ale věřící, kterým Bůh ráčil ozřejmiti onu pravdu, připouštějíce, že 'Bůh jest člověk' praví 'jest to prisuzování podle případnosti', ale ne případné, protože člověčenství není případnost Slova z nějakého druhu, ale podstata případně, t. j. nahodile, podkladně sjednocená se Slovem božím. Některým však se líbí, že jest to prisuzování podle bytnosti, protože tvrzení 'Bůh jest člověk', znamená, že dvojí bytnost, t. Božství a člověčenství, sjednocují se na témž podkladu.

4. *Zdali jest správné toto tvrzení: „Bůh učiněn jest člověkem“?* Práví se, že ano. Dovožuje-li se: Bůh učiněn jest člověkem, tedy Bůh jest učiněn, praví se, že závěrek neplatí; a dovožuje-li se: závěrek jest dobrý, (neplatí za přítomnosti středního členu a platí za přítomnosti nynějších) praví se jedním způsobem, že tam není spona, již by střední člen, totiž „člověk“, byl při podmětu, ale „učiněn jest“ jest jedno slovo opsané a tak se nedovožuje podle pravidla; jako nenásleduje „dnes N. N. učiněn jest dobrým, tedy N. N. dnes jest učiněn“, s předpokladem, že N. N. byl by včera zlý a dnes dobrý. Tak tedy prostě se připouští tvrzení: „Bůh učiněn jest člověkem“, které platí tolik, jako Bůh jest člověčenství, nebo Bůh přijal člověčenství nebo člověka. A stejným důvodem připouští se tvrzení: člověk učiněn jest Bohem, které se rovná tomuto: člověčenství přijal Bůh: ti však, kdo popírají toto tvrzení „člověk učiněn jest Bohem“ chtějí odvoditi ten smysl, že člověk dříve bytující učiněn jest Bohem, kterýžto smysl jest falešný, protože nepřislušný. Někteří však k tvrzení „člověk učiněn jest Bohem“ dávají tu odpověď vykroucenou, že jestliže toto přičestí „učiněn“ padá na celý výrok, aby byl smysl „učiněno jest, aby Bůh byl člověk“ pak jest tvrzení to správné; jestli že však sl. „učiněn“ jest naproste určením podmětu, pak jest tvrzení to falešné, protože pak dí tato odpověď: následovalo by, že Bůh byl by učiněn, nebo kdyby bylo to určením přísudku, pak by následovalo, že onen člověk byl by učiněn, což (vece tato odpověď) jest falešné, protože onen člověk, ježto znamená podklad věčný, není učiněn. Ale této odpovědi vidíme odporovati výrok Apoštolův ve 4. kap. listu ke Galatským, který praví že Kristus člověkem učiněn jest z ženy; i jest jasno, že následuje „Kristus člověkem učiněn jest z ženy, tedy Kristus člověkem učiněn jest“: neboť nelze říci, že by se tam dovozovalo se zmatením, protože „učiněn jest z ženy“ není výraz matoucí. Táž domněnka praví, že toto tvrzení „člověk učiněn jest Bohem“, odnáší-li se sl. „učiněn“ k celému výroku, jest správné, aby byl smysl „učiněno jest, aby člověk byl Bůh“. Jestli že však jest omezení podmětu nebo přísudku, jest falešné. Ale bylo již řečeno, že toto jest prostě správné: „člověk učiněn jest Bohem“ jakož i jeho obrácené, t. „Bůh učiněn jest člověkem“, kterážto dvě rovnají se těmto dvěma: „člověčenství přijal Bůh“ a „Bůh přijal člověčenství“.

5. *Zdali jest správné tvrzení: „člověk byl předzřízen býti Synem božím“?* Jestliže sl. „předzřízen“ značí předchodnost vzhledem k podmětu v tomto smyslu: „člověk, prve než byl člověkem, byl předurčen býti Synem božím“; jestliže však značí předchodnost vzhledem k přísudku, pak jest falešné v tomto smyslu „člověk byl předurčen býti Synem božím, prve než byl Synem božím“. Podobně toto: „Syn boží byl předzřízen býti člověkem“ jest správné, jestliže sl. „předzřízen“ značí předchodnost přísudku; značí-li však předchodnost podmětu, jest to falešné. Může však i nedouk bez oněch lišností pro prvotní správný smysl tvrzení ta připustiti; a když se vyvozuje falešný smysl, popřítí závěrek.

6. *Zdali jest správné tvrzení: „Syn boží jest předzřízený Syn boží“?* Praví, že v tomto smyslu jest správné, pro ověření písma, že Syn boží byl předzřízen, aby vešlo lidem ve známost, že jest Syn boží. neboť tak se praví v písmě, že se něco děje, když vchází to ve známost.

7. *Zdali jest Kristus člověk Páně?* K tomu jest věděti, že Páně praví se jaksi Pán účastí, a protože Kristus od věčnosti jest Pán a ne od času, proto se zdá, že není člověk Páně. A protože Kristus jest dvojí přirozenosti, t. božské a lidské, proto říkali někteří katoličtí vykladatelé, že Kristus podle člověčenství jest Pán účastí. Ale podle jiného výkladu jest Páně člověk totéž, co božský; božský pak značí božskou účast, nebo majetek, jako majetek Pána zove se Páně: avšak žádné z obou těchto nezdá se příslušet Kristu: první proto ne, že jest pravý Pán přirozený, druhé také ne, protože jest Pán rovný Bohu Otci. A proto praví Augustin v knize „Retraktací“: „Nevidím, zdali správně“ atd. Hle mínění Augustinovo. A Mistr praví: „A třebaže se praví člověk Bůh, přec se nepraví případně člověk Páně.“

DISTINKCE VIII.

Po řečeném dlužno . . .

1. *Distinkce 8.*, v níž Mistr pojednává o některých přísudcích náležících sjednoceným přirozenostem. A obsahuje 1., že božská přirozenost nemá se zváti narozenou z Panny. 2. že pravíme, že Kristus narodil se dvakrát a tak měl dvě narození: jedno věčné z Otce, druhé časné z matky; první jako Bůh, druhé jako člověk; avšak obojí jest narození jednoho Syna.

2. Odtud verše:

H tu pravím, Božství že z Panny se nezrodilo snad,
Též že se nevtělilo, Kristus dvakrát narozen však.

3. Tázeme se, *zdaž přirozenost božská narodila se z Panny*. K tomu jest věděti, že aby Bůh rodil se z Panny, jest tolik jako, aby Bůh přijal člověka v lůně Panny v jednotu podkladu a tak člověka osobně s sebou stotožnil; i jest známo, že přirozenost božská nestotožnila takto s sebou osobně člověka v lůně Panny.

4. *Zdali přirozenost lidská narodila se z Panny?* Praví se, že nikoli, protože roditi se patří vlastně osobě, ne přirozenosti. Ale proti: Narodil-li se člověk z Panny, tedy se narodilo člověčenství z Panny, a následovně přirozenost lidská. Závěrek platí, proto že výrazy ty znamenají totéž.

Tu jest věděti, že třebaže tyto výrazy „člověčenství“, „člověk“, „přirozenost lidská“ znamenají totéž, přece mnohdy záleží na tom, klásti jeden nebo druhý, po způsobě jiných výrazů, z nichž jeden jest

srostitý a druhý odtazitý. Srostitý znamená někdy osobně osobu, nebo prostě přirozenost; a proto připouští formální přisuzování kteréhokoli druhu případností; avšak odtazitý držený odtazité nepřipouští člověčenství formálně leč přisuzování sebou samým a přisuzování podle zvyklosti, zavrhuje všeliké formální přisuzování podkladné, jako člověčenství není ‚jaké‘, ani ‚jak veliké‘ případně, ani nečiní ani netrpí, nesedí ani nebohatne, ale připouští přisuzování vztahová: neboť kdyby člověčenství bylo bílé, pak, ježto člověčenství jest býti člověkem, býti člověkem bylo by formálně býti bílý a pak, jak dovozují Filosofové, člověk byl by bělost. I jest patrné, že Slovo přijalo člověčenství nebo lidskou přirozenost, ne osobu člověka.

Přec však jest poznamenati, že v látce o vtělení svatí doktorové užívají toho výrazu ‚člověčenství‘ jako středního mezi odtazitým a srostitým, jako Augustin ve výkladu na Jana v kázání 19. praví, že Maria zplodila člověčenství, které trpělo na kříži. A ve 29. kap. ‚Enchiridia‘ vece: „Ono stvoření“ atd. a beze vší pochyby rozuměl oním stvořením podstatu lidskou, jež jest člověčenství, neboť o málo dříve praví, že obojí podstata, t. božská i lidská, jest jediný syn Boha Otce. A tak o mnohých podobných, kteréž všechny s jim podobnými dlužno rozuměti tak, že v osobě Slova božího jsou takové přisudky, dle toho jak člověk, to jest člověčenství, jest prostředek nebo příčina, podle níž takové přisudky v něm jsou, aby nemělo, proč by zemřelo, bylo zplozeno, pokoušeno nebo záslužně trpělo — a tak o jiných slučováních zvláštností, leč by přijalo přirozenost lidskou. A není nic divného toto nestejně přenášení při této látce, protože toliko Slovo boží jest člověk po případě, dříve osoba, než člověk, protože jenom ta osobnost odvozuje si jednotlivou přirozenost ve svou bytost. Jiné osoby však jsou zároveň přirozenost se svými jednotlivými formami. Proto, když pravím takto: člověk trpěl na kříži, mnohým věřícím jest lhostejno rozuměti to utrpení podle Božství nebo člověčenství, mnozí však jsou více nakloněni, aby to rozuměli podle oné přirozenosti, podle níž má samobytnost a osobu. Proto svatí důvodně určili zvláště v této látce k zničení takové dvojakosti a zajištění náležitého rozhodnutí, že odtazité omezuje ve smyslu vyloženém; jako když se praví: ‚Bůh trpěl‘, praví se pravda podle sloučení zvláštností, ježto t. člověk, jenž jest Bůh, trpěl. A když se praví: ‚Kristus trpěl podle člověčenství‘, rozumí se, že Kristus člověk trpěl, kteréhož utrpení příčinou jest člověčenství; a když se praví: ‚člověčenství trpí‘ rozumí se, že člověk trpí podle člověčenství; neboť všechna taková přisuzování případností naprostých jsou formální znaky podkladů. I jest patrné, že v tomto smyslu v této distinkci praví výrok Augustinův ‚O víře‘ v listě k Petrovi kap. 3., že věčná a božská přirozenost nemohla by časně se počíti a naroditi, t. podle podkladu Slova, leč podle přijetí pravdy lidské, t. j. pravé lidské přirozenosti. Amen.

5. *Zdali přirozenost lidská narodila se z Panny?* Tato otázka jest snadno patrna z předchozí, ježto bylo řečeno, že přirozenosti ne-

náleží vlastně roditi se, ale osobě, nalezne-li se však přece někde ve výrocích svatých výrok, že přirozenost lidská byla zplozena nebo zrozena, dlužno tomu rozuměti tak, že věc, která jest ona přirozenost lidská, t. osoba člověka, byla takto zplozena nebo zrozena; podobně jest říci v jiných podobných případech, jako pravíme-li: přirozenost lidská trpěla nebo zemřela, byla vzkříšena nebo poraněna, jest tomu rozuměti tak, že lidská osoba tak se měla: neboť takoveto přísudky náleží hlavně a vlastně podkladu a ne přirozenosti.

6. *Zdali jsou v Kristu dvě narození?* A bylo řečeno podle Mistra, že ano, protože jedno má věčné od Otce, a druhé časné od matky, pro něž praví se dvakrát narozeným; podle prvního praví se narozeným od věčnosti a podle druhého praví se narozeným časně. I jest z toho vidno, že jakož jest Kristus dvojí přirozenosti, t. božské a lidské, ježto jest pravý Bůh a pravý člověk, že má podle toho dvojí narození a dvojí bytí, t. bytí věčné podle přirozenosti božské, a bytí časné podle přirozenosti lidské.

7. *Zdali jsou v Kristu dvě synovství?* Jest říci, že podle těch, kteří zužují pojem syna k podkladu nebo osobě, tu jest toliko jedno synovství v Kristu, jako má v sobě toliko jednu osobnost tak, že synovství lidské připadá k synovství věčnému, jako jednotlivost člověka připadá osobnosti božské; a tak synovství lidské v Kristu není synovství, ježto zmnožením synovství zmnožují se i synové, ale jest časné zplození. A podle toho mínění, které má sv. Tomáš s některými svými následovníky, jest toliko jediné skutečné synovství v Kristu a druhé vztážné, jimž t. se odnáší k matce; přece však jest skutečně syn matky. Jiným však se zdá, že lze v Kristu položití dvojí synovství, jako i dvojí narození; ne však dvojí osobnost, čehož důvodem jest, že roditi se i umřítí přísluší osobě Kristově z důvodu člověčenství a ne samo sebou nejprve přirozenosti. A proto člověčenství Kristovo závisí od časné rodičky, ne tak však naprosta osobnost, ježto osoba praví se podle etymologie sama sebou jedna.*) Ta tedy nezávisí vztážně od krajnosti, ani od konu časného, jako narození, početí nebo zplození. A proto nutno říci, že věčné synovství jest případné synovství člověka, nebo že synovství člověka není synovství; druhé nelze položití, protože tento výraz „člověka“ nebo „lidský“ nemate, první však zdá se proto chybovati, že synovství věčné nemůže býti synovství časné. Zdá se tedy, že Kristus má v sobě tolik synovství, kolik rodičů, jako Petr má tolik poměrů podvojných a podobností, kolika věcmi jest sám podvojný nebo podobný. A tak protože Josef byl jeho otec, jak patrně ze svědectví svaté Panny v 2. kap. evangelia sv. Lukáše: „Hle otec tvůj a já s bolestí hledali jsme tebe“, jest patrné, že Kristus měl k tomuto rodiči nebo živiteli domnělé zákonité synovství, nebyl však syn přisvojný, ježto nemohl býti syn zatracení, a ta moc nebo nedokonalost předpokládá se u syna přisvojného; avšak byl předřízený Syn boží, jak praví Apoštol v 1. kap. listu k Římanům.

*) persona: per se una (= sama sebou jedna).

Pozn. překl.

DISTINKCE IX.

Mimo to nutno pátrati...

1. Tato jest *distinkce* 9., v níž se pojednává o některých věcech, které pro jednotu přirozenosti božské a lidské vidíme náležeti té přirozenosti lidské. A tato *distinkce* obsahuje 1., že ‚latría‘ jest uctívání náležící toliko Bohu, kteréž to řecky nazývá se ‚theosebeia‘ t. j. uctívání Boha, nebo ‚eusebeia‘ t. j. dobré uctívání, latinsky však nazývá se ‚pietas‘.*) 2. obsahuje, že mimo ‚latrii‘ jest dvojí klanění, t. ‚dulia‘ a ‚hyperdulia‘. ‚Dulia‘, která může býti prokazována pouhému stvoření, ‚hyperdulia‘ však jediné člověčenství Kristovu, protože z důvodu bytostné jednoty dlužno člověčenství Kristovo ctíti nade vše stvoření. 3. obsahuje, že někteří praví, že člověčenství Kristovu nemáme se klaněti ‚latrii‘, ale ‚hyperdulií‘. Jiní však praví, že máme se mu klaněti jedním klaněním Slovu.

2. Odtud verš:

I tělo i Slovo jest klaněním uctívati jedním.

3. Běře se v pochybnost, *zdali nějakému pouhému stvoření máme se klaněti klaněním ‚latrie‘?* Dovojuje se, že ano. Neboť člověčenství Kristovu máme se klaněti klaněním ‚latrie‘, a to člověčenství Kristovo jest pouhé stvoření: jest tedy otázka správná. — Na opak takto: všeliká ‚latría‘ jest klanění náležící jediné Bohu: tedy nemá býti prokazována žádnému pouhému stvoření. Závěrek platí, protože z protikladu dolejší návěsti pravidelně může následovati protiklad hořejší návěsti a hořejší návěst jest patrna z výměru ‚latrie‘. Neboť ‚latría‘ zove se uctívání náležící jediné Bohu.

K otázce *j e s t p o z n a m e n a t i*, že klanění jest totéž, co pocta, která se může dáti dobře a zle. Jest pak trojí klanění, jež dlužno prokazovati, t. ‚latría‘, která jest náležitá jediné Bohu, ‚dulia‘, která jest pocta náležící pouhým stvořením, a ‚hyperdulia‘, jež jest pocta náležící Kristu, který podle dvojí přirozenosti jest zároveň stvořitel a stvoření. Neboť jako jsou některé vlastnosti nesdělitelně na Bohu, jako všemohoucnost, vševědounost a nejúčinnější vševolnost s ostatními vlastnostmi vlastními Bohu: tak dlužno mu některé cti nejvlastněji udíleti. A s druhé strany náleží mu některé vlastnosti obdobně, jako panování, moc, důstojnost a podobné.

Tak soudobně jsou dva způsoby klanění, jež dlužno udíleti osobám úctyhodným: první přísluší jediné Bohu, a ten nazývá se ‚latría‘; druhý druhotně přísluší stvořením, pokud se v nich obráží obraz Boha, ale především přísluší Bohu, k jehož obrazu jsou stvořena, jako člověk a anděl — a toto klanění nazývá se ‚dulia‘. Čest

*) = zbožnost.

však, jež náleží člověčenství Kristovu, nazývá se ‚hyperdulia‘ nebo ‚vyšší dulia‘. A ježto všeliká taková čest prokazovaná stvoření přísluší mu jenom potud, pokud jest učiněno k obrazu a podobnosti boží, jest patrné, že takovou počtou má býti ctěn především Bůh a druhotně stvoření rozumná, jak jsou účastna na ctnostech a důstojnostech. A to předkládal Spasitel pravě ďáblu ve 4. kap. evangelia sv. Matouše: „Pánu svému klaněti se budeš“ t. ‚latríí‘ „a jemu jedinému sloužiti budeš“ t. především ‚dulií‘.

I jest patrné, že modloslužba páše se dvojako, t. činně a trpně. Činně t. tím, kdo prokazuje čest náležící Bohu stvořením, buď ‚latríí‘ nebo ‚dulií‘ se klaně především stvoření. Trpně pak přijímaje nebo dychtě po cti náležící Bohu. A tak každý pyšný a následovně každý smrtelně hřešící jest modloslužebník, jednak proto, že v lásce dává přednost některému stvoření před stvořitelem, jednak také proto, že jsa pyšný dychtí, aby nepodléhal vyššímu, což jest vlastní Bohu. A oběma způsoby byl ďábel modloslužebníkem: 1. nechťe podléhati Bohu, 2. chtě, aby se mu Kristus klaněl.

2. jest poznamenati podle Origena ve výkladu na ‚Exodus‘ v kap. 2. na text: „Nebudeš se klaněti aniž uctívati“, že klanění a uctívání jsou rozdílny. Neboť praví: „Uctívání odnáší se“ atd. — Může se pak klanění dáti mnoha způsoby jak skutkem tak řečí. Skutkem: skloněním hlavy, pokřivením těla, pokleknutím, vztahováním ramen, rozpínáním rukou, položením celého těla na zemi, sundáním kukle, kaďením, obětováním, svěcením, nebo konáním jiného podobného, co vynalezla rozmanitost lidská. Děje se pak klanění obecně: 1. brzy zpovídáním se z hříchů, brzy modlením, brzy díkůčiněním, brzy chválením. První se děje k odstranění zlé zvyklosti, druhé k dosažení budoucího dobra, třetí k odplacení dobrého nabytého, a čtvrté k povinnému chválení Boha za neustálou laskavost.

Po těchto poznámkách budiž *úsudek* tento: Tělu Kristovu nebo člověčenství Kristovu uvažovanému v sobě samém nemáme se klaněti klaněním ‚latríe‘. Úsudek ten jest patrný z ‚Výkladu‘ na slova žalmu: „Sklánějte se u podnoží noh jeho“ jenž dí: „Tělu Kristovu nemáme se klaněti“ atd. A to dává na rozum výrok Augustinův, ukazující příkladně, že nachu nebo diademu královskému, jak jsou odděleny od krále, nemáme se klaněti, ale spojeným s králem; to jest, že králi se v nich klaníme. Tak člověčenství Kristovu uvažovanému rozumem v sobě samém, ačkoliv ne skutečně oddělenému, nemáme se klaněti ‚latríí‘, ačkoliv člověku Kristu máme se klaněti klaněním ‚latríe‘.

Úsudek 2.: není dovoleno klaněti se ‚latríí‘ obrazu Spasitele. Dokazuje se: není dovoleno nikomu klaněti se obrazu Spasitele klaněním jemu nenáležitým. A ježto všeliká ‚latría‘ jest klanění nenáležitě obrazu Spasitelovu, následuje pravda, již máme dokázati. Nižší návěst dovozuje se takto: všeliké klanění ‚latríe‘ jest náležité jediné Bohu. Žádné klanění jediné Bohu náležité nenáleží obrazu Spasitele, jelikož žádný takový obraz není Spasitel. Jest tedy nižší návěst

správná. Dále: tím právě, že někdo se klaní ‚latrií‘, vyznává, že to jest bytně Bůh. Tedy jest-li dovoleno někomu klaněti se obrazu Spasitelovu ‚latrií‘, jest mu dovoleno vyznati, že takový obraz jest bytně Bůh. A protože tím právě, že jest to obraz, jest tento bytně jiné než Bůh, následuje, že by mu bylo dovoleno vyznávati, že něco jiného než Bůh jest Bůh.

Dále: všeliké dovolené klanění se obrazu Spasitele jest ‚dulia‘. Žádna ‚dulia‘ není ‚latria‘; tedy žádné dovolené klanění se obrazu Spasitelovu není ‚latria‘. Závěrek s nižší návěstí jest patrný, a hořejší návěst z toho, že všeliké dovolené klanění se obrazu Spasitelovu jest klanění náležité stvoření. Tento úsudek jest také patrný z úsudku předchozího. Neboť nemáme-li se klaněti člověčenství Kristovu, jako takovému ‚latrií‘, pak ani obrazu Kristovu. Toto mínění jest patrné také z Holgotova výkladu na text: „Nade vše pohyblivé pohyblivější jest Moudrost.“ (‚Kniha Moudrostí‘, kap. 7.): „Prostí,“ vece, „nemají býti učení“ atd.

Dále ve výkladu na text: „Nešťastní však jsou“ atd. ve 13. kap. ‚Knihy Moudrostí‘ praví: „Protože v tomto čtení“ atd. Tolik Holgot.

Hle, tento doktor drží jasně, že obrazu Kristovu nemáme se klaněti ‚latrií‘; a následovně nemáme se klaněti ani jiným obrazům. A k tomu jest sv. Řehoř v ‚Registru‘ 9., v listě 69., píše k biskupu Serenovi: „Doneslo se nám, že“ atd. Totéž mínění jest patrné tamtéž v kn. 14., listě 45.

Dále sv. Klement v Itinerariu: „Obrazům viditelným“ atd. Tolik sv. Klement. K témuž jest Dekret ‚O posvěcení‘, dist. 3., kap. ‚Velební‘, že obrazům nemáme sloužiti aniž v ně naději klásti.

Hle, z již řečeného jest patrné, že obrazům nemáme se klaněti. Píše také Epifanius Cyperský k Janu Carihradskému v listě, který přeložil sv. Jeroným a klade se mezi jeho listy 51., a tu píše takto: „Nalezl jsem,“ vece biskup, „roušku“ atd. A následuje: „Zvláště v církvi Kristově“ atd. Tolik onen.

Z výroku svatého Řehoře plyne, že přikazuje všemi způsoby vůbec se obrazům neklaněti; a 2. plyne, abychom padali k zemi jen v klanění se Trojici.

Avšak z výroku sv. Klementa plyne, že člověk jest mocnější obraz boží než dřevěný nebo stříbrný. A tak bylo by se klaněti spíše člověku než takovému obrazu.

Ale proti výrokům se nastupuje: neboť podle slov žalmu 98.: „Sklánějte se u podnoží noh jeho“ podle Mik. z Liry: t. j. archy, která předobrazovala člověčenství Kristovo; tedy jest dovoleno klaněti se obrazu. Dále: v 11. kap. listu k Židům dí Apoštol, že Jakub umíraje, zbožně každému z synů Jozefových požehnání dával, a poklonil se vrchu hůlky jeho. Hle, praví, poklonil se vrchu hůlky, t. j. vrcholu hůlky Josefa, předobrazující království Kristovo. Dále: lid Izraelský klaněl se měděnému hadu, který předobrazoval Krista: tedy... Dále: čteme, že Abraham klaněl se člověku v 18. kap. ‚Genesis‘. Dále: církev pje: „Klaníme se tvému kříži, Pane!“ Dále: na

Květnou neděli pje církev před obrazem ukřižovaného: „Zdráv buď, králi náš!“

A pro tuto stranu dovozuje se takto: Jest dovoleno týmž polibkem, pokleknutím, týmž skloněním hlavy cítiti obraz ukřižovaného, jako Krista. Ale onen polibek, pokleknutí a sklonění hlavy jsou ,latria' nebo klanění: tedy jest dovoleno klaněti se týmž klaněním Kristu i jeho obrazu.

K výrokům se praví, že se neklaněli oněm znamením, ale těm, kdo byli skrze znamení ta znamenáni, jako praví Holgot: „Proto jako staří otcové“ atd. Jako se klaněli Kristu ve znamení otcové starého zákona, tak my klaníme se Kristu ve znamení a ne znamení. Proto všechno to má býti vykládáno k znamenatému a ne k znamení. A proto církev pravíc tato slova: „Zdráv buď, králi náš“, neklaní se tomu obrazu s těmito slovy, protože neřídí k obrazu ona slova a zvláště ne úmysl, ale k tomu, co znamená. A podobně když praví: „Klaníme se tvému kříži, Pane“, řídí se slova ta ke Kristu, znamenajíc, že skrze kříž klaní se tomu ukřižovanému Kristovi.

A k důvodu jest poznamenati, že jak se praví svrchu podle Origena, klanění záleží v duchu, pobožnosti a nejvyšší lásce. To dává na rozum Spasitel, právě ve 4. kap. evangelia sv. Jana: „Praví modlitebníci“ atd.

Odtud jako ,latria', která náleží jediné Bohu z důvodu nejvyšší dobroty, moci, velebnosti a panství, pojímá se trojako. Někdy za to, co se prokazuje jako oddanost, jako jest obět, klekání, modlení, snímání kukle a tak o jiných. Někdy však pojímá se za skytání takových darů. Po třetí za zvyklost, jíž se prokazuje nějaká taková oddanost. i. způsobem ,latria' jest látka ctnosti; 2. způsobem kon; 3. způsobem ctnost. Stejným způsobem klanění pojímá se trojako a žádným z těchto způsobů nenáleží obrazu, ale zobrazenému.

Z toho jest patrné, že ačkoliv před obrazem Kristovým nebo jiným kteréhokoli svatého lidé mohou dovoleně poklekat, modliti se, obětovati, svíce klásti, a činí tak: přece nikoli ve jménu obrazu, ale ve jménu toho, čím jest obraz, mají to činiti, jako i obraz jest před lidmi ryt, položen nebo namalován ne pro sebe, ale pro zobrazeného. Po druhé jest patrné, že nenásleduje: onen člověk modlí se před obrazem: tedy modlí se k obrazu. Podobně nenásleduje: onen líbá obraz, tedy onen klaní se polibkem obrazu. Neboť ačkoli takový polibek jest látka ,latrie', přece sám není ,latria' ani ,dulia'. Jako ačkoliv rozdělení, jímž člověk rozděluje v jednom čase ctnostně a v jiném neřestně světské statky, jest látka skutku ctnosti, přece není to ctnost, jelikož každá ctnost jest sama sebou dobrá. Z toho jest po třetí patrné, že jest falešné, že ten, kdo se klaní Spasiteli líbaje jeho obraz klaní se týmž klaněním, jež jest polibek, Spasiteli i jeho obrazu, ježto žádný takový polibek není klanění, třeba že jest látka klanění. Po čtvrté jest patrné, že jest věrnému dovoleno činiti mnoho vnějších znamení klanění před obrazem Krista

nebo některého svatého, jimiž není mu dovoleno klaněti se jim, nebo která není mu dovoleno jim prokazovati.

To jest patrné z vyznání hříchů, z modlitby za obdržení odpuštění hříchů nebo blaženosti, z díkůčinění a z obětování jiných různých darů. Odtud jelikož obraz Krista nebo jiný nějakého svatého nepředkládá se nám za sebe, ale za toho, čím jest obrazem, proto všeliká pocta, která se děje nebo jest prokazována před obrazem, ta jest prokazována zobrazenému.

Abp. d. Thessalonica

A k tomu zní výše položený výrok Basilia, který praví, že čest obrazu přechází k prvotvaru, t. j. k příkladu, protože čest činěná před obrazem Kristovým přechází ke Kristu, který jest příklad obrazu. — Ale namítá se takto: obrazy zovou se svatými, tedy máme se jim klaněti. Zde se praví, že neplatí závěrek, proto že ze stejného důvodu bylo by se klaněti každé bibli. Neboť jako písma nebo hlasy svatých pravd jsou svaté, protože značí svaté pravdy, jak jest patrné o písmech, která nazýváme svatým písmem: tak ze stejného důvodu obrazy nazývají se svatými proto, že značí svaté.

A odtud jest, že obraz Lucifera nebo Herkula nenazývá se svatým, protože značí ne svatého Lucifera ani svatého Herkula, skončil-li v nevěře, ani obraz Jidášův nenazývá se svatým, ačkoliv představuje jednoho z učedníků Pána Ježíše Krista.

Avšak jak se máme klaněti prelátům nebo pánům světským, bylo podotknuto výše, totiž ostražitě, klaněním, jež se zove „dulia“, které podle Augustina v 10. kn. „O městě božím“ jest služba, kterou služebník prokazuje člověku panujícímu na uznání jeho panství. Ta totiž náleží stvořením, pokud se v nich obráží obraz boží, ale především patří Bohu, jak řečeno, k jehož obrazu jsou stvořena, jako člověk a anděl. A o tomto klanění praví se ve 21. kap. „Genesis“: „Služtež tobě“ atd. Tak klaněl se Abraham ve 23. kap. „Genesis“, také Jozue klaněl se andělu. (Kniha Jozue, kap. 5.) A Mardocheus boje se, aby nezloužil v tomto klanění, nechtěl se klaněti velmi zpupnému Amánovi. A proto pravil ve 13. kap. knihy „Esther“: „Viš, že ne pro pýchu“ atd. A Spasitel praví ve 4. kap. evangelia svatého Matouše: „Pánu svému klaněti se budeš a jemu jedinému sloužiti budeš“. A Janu Evangelistovi, když se chtěl klaněti andělu, bylo v tom zabráněno. A proto praví se v 19. kap. „Zjevení sv. Jana“: „Padl jsem před nohama jeho“ atd. A následuje: „Bohu se klaň!“ — Hle, nejvyššího bohoslovce poučil anděl Páně o klanění.

Z již řečeného může býti patrné, jak se má věrný míti v klanění vzhledem k Bohu a následovně k jeho stvořením, vystříhaje se modlářství a bludu.

DISTINKCE X.

Někteří také tázávají se . . .

1. Tato jest *distinkce X.*, v níž se pojednává o některých věcech, které zdají se náležeti Kristu proto, že uzavírá v sobě přirozenost

lidskou. A obsahuje 1., že někteří praví, že Kristus podle člověka není osoba ani nic, leč by sl. „podle“ vyjadřovalo jednotu osoby. 2. obsahuje, že Kristus není přisvojný syn boží.

2. Odtud verše:

K při článku jakéms vždy rozeznávej slovo „podle“.
Kristus nikdy synem přisvojným býti nemůže.

Z n a m e n e j: prvnímú verši rozumí se takto: doplň: ty, čtenáři, „rozeznávej podle“ onoho výroku o jeho významu, jelikož v jednom významu zpříčiní pravý smysl při „jakéms článku“, t. tomto: „zdali Kristus, podle toho jak jest člověk, jest osoba“. Neboť sl. „podle“ vyjadřuje někdy povahu nebo vlastnost božské přirozenosti, jako tam: „člověk Kristus dle toho jak jest Bůh, stvořil svět“, někdy vyjadřuje povahu přirozenosti lidské, jako tam: „Kristus podle smrti vykoupil“, někdy vyjadřuje jednotu osoby, jako tam: „Kristus, podle toho jak jest člověk, jest Bůh“, někdy zevnějšek, jako tam: „Kristus podle ctností jest dobrý“, někdy příčinu, jako tam: „Kristus podle toho jak jest Bůh jest něco“, t. j. jest něco Božstvím, jež jest příčina všeho učiněného. „Kteréžto distinkce“ vece Mistr na tomto místě „smysl bedlivě“ atd.

3. Běře se v pochybnost, *zdali Kristus podle toho jak jest člověk jest osoba*. Mistr odpovídá, že sl. „podle“ vyjadřuje jednotu osoby, což platí tolik: Kristus, podle toho jak se s ním sjednocuje člověčenství, jest osoba; pak jest tvrzení to správné. Odtud ti, kteří se bojí připustiti tvrzení „Kristus, podle toho jak jest člověk, jest osoba“, bojí se toho, aby nebyli nuceni připustiti, že Kristus jest případně nebo nahodile osoba, jako případně nebo nahodile jest člověk; 2. se bojí, aby nebyli nuceni připustiti, že Kristus jest dvojitá osoba, protože podle toho, jak jest Slovo, jest osoba, a kdyby se připustilo, že podle toho, jak jest člověk, jest osoba, zdálo by se následovati, že jest dvojitá osoba. Dále: kdyby Kristus podle toho, jak jest člověk, byl osoba, pak by něco věčného příslušelo Kristu podle toho, jak jest člověk, totiž osoba, a to ne jiná, leč věčná; dolejší návěst jak vidno jest falešná, protože Kristu podle toho, jak jest člověk, nenáleží nic věčného; proto popírají, že Kristus podle toho, jak jest člověk, jest osoba, ačkoliv připouštějí, že Kristus podle toho, jak jest „tento člověk“, jest osoba.

4. Dále se běře v pochybnost, *zdali si Bůh přisvojuje někoho za syna*. Praví se, že ano: neboť všichni svatí zovou se syny přisvojení. Protož přisvojení přenáší se k božským věcem z podobnosti s lidskými; o člověku však se praví, že si někoho přisvojuje za syna, dle toho, jak z milosti dává mu právo na přijetí dědictví, které mu přirozeně nenáleží; avšak dědictví boží jest požívání Boha, ke kterémužto dědictví nikdo nemůže dojíti z darů přirozených a proto, když Bůh dá někomu milost, jíž si zaslouží, aby tak měl právo na dědictví,

praví se, že si ho přisvojuje. A věz, že přisvojení náleží celé Trojici, ale může se přivlastňovati Otci, pokud má podobu s jeho vlastním. Dále věz, že přisvojení děje se od Otce skrze Syna, dle toho jak sl. „skrze“ vyjadřuje příčinu prostřední; neboť skrze Syna Bůh Otec přivedl mnohé do vlasti, jak se praví v 2. kap. listu k Židům: „dle toho, jak poslal ho Bůh na svět za Spasitele“. 2. děje se přisvojení skrze Ducha svatého, kde sl. „skrze“ vyjadřuje buď příčinu mimo věc nebo příčinu formální; jestliže první, pak náleží to Duchu svatému, a proto se praví v 1. kap. listu k Efezským: „zapečetění jste Duchem zaslíbení svatým, kterýž jest závdavek dědictví vašeho“; jestliže však jest druhé, pak jsme přisvojeni láskou, která jest forma rozumného stvoření, jíž jest milé Bohu.

5. Dále se tážeme, *zdali náleží všem stvořením býti přisvojení*. I praví se, že nikoli, leč těm, která jsou schopna dědictví věčného, jako jsou andělé a lidé. Odtud jako blažené požívání patří toliko těm, tak i přisvojení; ale protože toto požívání jak jde nad přirozenost lidskou, jíž jest dáváno, ne z povinnosti, ale z milosti, tak také jest dáváno andělům ne z povinnosti jich přirozenosti, ale z milosti; a následovně andělům náleží býti přisvojovánu.

6. *Zdali Kristus jest syn přisvojení?* Praví se, že nikoli, jako nemohl býti syn zatracení. 2. proto, že mu přirozeně přísluší pro jeho přirozenost, podle níž se rodí od Otce, míti právo na otcovské dědictví, protože vše, co má Otec, jeho jest, jak se praví v 17. kap. evangelia sv. Jana. Odtud toho práva, aby mohl se zváti přisvojeným synem, nedostává se mu milostí přichozí.

7. *Zdali předzřízení Kristovo jest o přirozenosti nebo o osobě?* Jest věděti, že předzřízení jedním způsobem pojímá se prostě za předzvědění, a tak jest předurčení každého, a tak může býti o přirozenosti; 2. způsobem pojímá se vlastně dle toho jak značí vztah předzřízeného k milosti; avšak milost činí stvoření jednotu s Bohem, protože se sjednocuje s Bohem poznáváním a milováním ho. A protože podle toho přirozenost lidská jest sjednocena s Bohem v osobě Kristově, proto může se říci, že jest předzřízena přirozenost nebo osoba z důvodu přirozenosti. I jest věděti, že předzřízení uzavírá dvě, z nichž jedno jest věčné, druhé však časné. První jest to působení boží, druhé však účín toho působení. A vzhledem k prvnímu předzřízení nemá příčiny, jako ani věčné chtění boží. Ale vzhledem k druhému má příčinu, a podle toho předzřízení Kristovo jest účinkující příčina našeho předzřízení, pokud jest prostředníkem naší spásy, a formální, pokud jsme předzřizováni za syny boží a k jeho obrazu, a účelná, pokud naše spása plyne v slávu jeho, kterýž jest účel a sláva naše.

DISTINKCE XI.

Také bývá kladena otázka . . .

1. Tato jest *distinkce II.*, v níž se pojednává o některých věcech vztahujících se k nedůstojnosti, totiž k omezení přirozenosti, jako býti stvořenu, a k omezení míry, jako býti počatu. I obsahuje tato distinkce 1., že bez přídavku nemá se připouštěti, že Kristus jest učiněn, stvořen nebo stvoření; a vysloví-li se to někdy pro krátkost, nikdy přece nemůže se to rozuměti prostě. 2. stojí tu, že s přidáním může se připustiti, že Kristus jest učiněn, stvořen nebo stvoření, totiž podle těla. 3. stojí tu, že jeden a týž jest Syn od věčnosti z Otce a časně z matky narozený, jenž se nazývá předně nezrozený, protože nikdo před ním, a jednorozený, protože nikdo mimo něho není narozen z Panny.

2. K hlavní části jest tento *vers*:

L rci vždycky, že ne prostě Kristus stvoření jest.

3. *Zdali jest správné tvrzení: „Kristus jest učiněn“?* A Mistr drží, že nikoli. Ale naproti tomu Apoštol ve 4. kap. listu ke Galatským praví, „jej učiněného z ženy“, a ježto závěrek: „Kristus učiněn jest z ženy“ nemá úhony, tedy Kristus jest učiněn. Podobně se zdá, že jest správné tvrzení „Kristus jest stvoření“. Protož Jeroným ve výkladu na list ke Galatským praví: „My prohlašujeme“ atd. — Běře se v pochybnost také tvrzení: „*Syn boží jest stvoření*“.

Jest poznámenati, že ona tvrzení „Kristus jest učiněn“, „Kristus jest stvoření“, „Syn boží jest stvoření“ jsou popírána od Mistra a od nynějších doktorů. Předně pro kacíře, kteří řekli, že Kristus jest pouhé stvoření, 2. pro prosté, aby totéž nevěřili, nebo 3., že by podle božství byl učiněn a stvořen, jako nyní pohané a Židé praví, že Kristus jest pouhé stvoření, totiž člověk ne Bůh, a protože my nazýváme Krista Bohem a zároveň s tím narozeným z Panny a tak učiněným z ženy, ti pohané a Židé vyvozují, že jest učiněn podle Božství. Přec však jest poznámenati, že když se praví „Syn boží jest stvoření“, jedním způsobem může se rozuměti, že „stvoření“ klade se za přísudek způsobem formy jmenovité o Synu božím, dle toho jak jest Syn boží, podle kteréhožto kladení přísudku Filosof popírá tvrzení: „kámen jest socha“ a podobně toto: „socha jest kámen“, ačkoliv připouští, že socha jest kamenná; a v tom smyslu nelze připustiti, že by Syn boží byl stvoření, protože takový smysl jest kacířský. Jiný způsobem, že jest smysl „Syn boží jest stvoření“, t. j. jest věc, které náleží trpné stvořování; a tak Augustin, papež Lev, Jan Damašský, Anselm, Robert Linkolnský a více jiných připouštějí, že Syn boží jest stvoření, ježto jest člověk přijatý, jemuž náleží trpné stvořování. Podobně lze říci o tomto: „Kristus jest stvoření“, ježto

jestliže toto jméno Kristus znamená člověka přijatého, pak ono tvrzení jest správné, ať už to jméno stvoření klade se tam za přísudek dle svého formálního významu a přisuzováním jmenovitým, nebo ať se tam klade za přísudek dle svého látkového významu, t. za věc, již náleží trpné stvořování. Jestliže však sl. „Kristus“ znamená podklad božský bytující ve dvou přirozenostech, t. božské a lidské, pak ono tvrzení „Kristus jest stvoření“ jest správné, když sl. „stvoření“ klade se za přísudek dle významu látkového, aby byl smysl: podklad božský, bytující, ve dvou přirozenostech, božské a lidské, jest věc stvořená. Tento smysl jest podle Augustina a velmi mnoha jiných správný; jestliže však ono jméno stvoření klade se za přísudek o takovém podkladu ve dvou přirozenostech přisuzováním formálním a jmenovitým, aby byl smysl: „Kristus jest stvoření“, t. j. podklad božský podle přirozenosti, podle níž jest Kristus pomazaný t. podle přirozenosti lidské, jest stvoření, pak jest to smysl správný, podle slov Apoštola v 1. kap. listu k Římanům: „Jenž jest učiněn ze semene Davidova podle těla.“ Jiný smysl jest: „Kristus jest stvoření“, t. j. osoba Syna božího bytující ve dvou přirozenostech, podle toho, jak jest ona osoba, jest stvoření; a obsahuje v sobě formální pojem stvoření; a tento smysl jest kacířský. Proto Augustin v kázání o víře když praví takto: „Řekl-li by někdo, že Syn boží trpěl, budiž proklet“, vykládaje sebe sama praví tamtéž: „to však jest rozumět“ atd. A ježto jest víra, že Syn boží trpěl, nutno, aby byl jiný podmětý způsob utrpení na Synu božím, t. tělo, třebaže se to nevysslovuje, přece se to rozumí omezením přísudku, jako když se praví ve 4. kap. listu ke Galatským: „Poslal Bůh Syna svého, učiněného z ženy“, kdež se vyrozumívá podmětý způsob toho učinění, t. tělo Kristovo. Tak i v těchto tvrzeních: „Syn boží jest stvoření“, „Syn Boží jest učiněn“, „Kristus jest stvoření“, t. podle těla. Neboť kdyby byl učiněn podle Božství, a tak podle způsobu, jímž jest Syn boží nebo Kristus, podle toho, jak jest podklad božský, byl rozuměn, pak jest to nemožný smysl kacířský a tak se obecně popírají tvrzení již řečená v onom smyslu. Odtud pro nesprávnost těch tvrzení dovozují takto: přísudek těchto tvrzení uzavírá odpor k podmětu, tedy nemůže býti o podmětu naproste ověřen; a hořejší návěst dovozují, protože stvoření vyjadřuje vytvoření prostě z nebytí v bytí, což nepřisluší Synu božímu Kristu, jelikož jest podklad prostě věčný. 2. dovozují takto: „Všeliké stvoření jest nesené mocí Otce; ale to, co nese všechno, není nesené; tedy to, co nese všechno, není stvoření. Ale to jest Syn boží podle 1. kap. listu k Židům: „nesa všechny věci slovem mocí své“. 3. dovozují: „Syn boží přirozeně vychází z Otce; ale žádné stvoření nevychází přirozeně z Otce, tedy žádné stvoření není Syn boží“.

Ale k prvnímu důvodu jest poznamenati, že přísudek klade se někdy o podmětu jedné přirozenosti, jako tu: „Božství jest plozeno“, někdy o podmětu dvou přirozeností, jako tu: „Kristus jest stvoření“, někdy o podmětu obecném podloženém buď prostě nebo osobně, jako tu: „Bůh jest plozen“; nyní jest v takových tvrzeních

popatřiti, vzhledem ke kterému uzavírá přísudek odpor a v ukázání toho na příkladě budiž tvrzení to popřeno. Odtud protože v tomto tvrzení „Božství jest plozeno“ přísudek uzavírá odpor k podmětu, proto dlužno je popřítí. V druhém však, totiž tomto: „Kristus jest stvoření“, protože podmět znamená věc dvojí přirozenosti a přísudek uzavírá odpor vzhledem k jedné přirozenosti, t. Božství, tedy vzhledem k této dlužno tvrzení popřítí. V tomto smyslu popírá Athanasius přísudek o podmětu, pravě: „Syn jest toliko od Otce“ atd. Tu mluví o Synu božím pouze podle božskosti; neboť jinak by mluvil proti sobě samému, protože jest podle člověčenství počat od celé Trojice z podstaty matčiny, jak praví potom ve vyznání víry, když uvádí vtělení Kristovo, podle něhož praví velmi správně, že Kristus jest menší Otce. A totéž jest patrné v jiném církevním vyznání víry, kde nejprvé, mluvíc o tom, dle čeho jest Bůh, správně praví: „zplozeného ne učiněného“ atd. Avšak v 3. tvrzení, t. v tomto: „Bůh jest plozen“, znamená-li podmět prostě, pak přísudek uzavírá odpor vzhledem k podmětu, ježto značí tolik: „ono Božství jako toto plodí“. Jestliže však podmět znamená osobně, pak přísudkem omezuje podmět k znamenání Syna a vzhledem k ostatním dvěma osobám uzavírá odpor. A podobné příklady lze vzít z jiných tvrzení, jako tu: „druh lidský jest plozen“, kdež přísudek uzavírá odpor, ježto druhu lidskému odporuje trpné plození. 2. tu: „tento člověk jest porušitelný“, kde přísudek uzavírá odpor vzhledem k duchovní přirozenosti, ale ne vzhledem k přirozenosti porušitelné. 3. tu: „člověk jest zploditelný“, kdež přísudek uzavírá odpor vzhledem k podmětu znamenajícímu prostě, protože zvláštnímu člověčenství odporuje býti plozenu, ale vzhledem k podmětu znamenajícímu osobně neuzavírá odpor. K druhému důvodu popírá se nižší návest, leč by se zúžila takto: „to, co všecko nese, není nesené podle žádné své části“; tak totiž Kristus jest ten, který nese a není nesen podle božskosti. K 3., když se dovozuje: „Syn boží vychází přirozeně z Otce; ale žádné stvoření nevychází přirozeně z Otce Boha, tedy žádné stvoření není Syn boží“, popírá se závěrek, jako nenásleduje v podobném případě při takovémto dovození: „Syn boží jest plozen z Otce, žádná přirozenost božská není plozena z Otce, tedy žádná přirozenost božská není Syn boží“. Neboť v takovýchto důvodech jest různotvárnost přisuzování v hořejší a v dolejší návesti, a z důvodu této různotvárnosti neuzavírají. Z toho jest patrné, že ten, kdo připouští, že Kristus jest učiněn, stvořen nebo stvoření neupadá v kacířství Ariánské, které předně popřelo, že Kristus jest veliký Bůh nebo Bůh Bohů, 2. tvrdí, že Kristus přijal tělo bez duše, čemuž odporuje tento výrok říkoucí, že Kristus jest stvoření rozumné, 3. tvrdí, že Kristus není člověk, leč dvojsmyslně, ani že v pravdě netrpěl, ani nezemřel. Tomu odporuje evangelium a toto tvrzení připouštějící, že Kristus trpěl, umřel, ježto byl stvoření, jest snadné vyhnutí protimluvu; neboť když se praví „Kristus jest stvoření“ a s jiné strany „Kristus není stvoření“ tvrdím, že obojí je správné; ale v první části se to připouští: protože byl člověk, v druhé

pak, protože byl Bůh nebo Slovo; podobně: Kristus umíral a nemíral, trpěl a netrpěl; a není protimluvu, leč by byl zjevný ve významu. Ale kdyby se to pojímalo podle téže přirozenosti, pak by nevýmluvně byl tu protimluv a jedna část by se popírala podle jedné přirozenosti.

Toto — zdá se mi — může nějak vysvětliti dvojsmysl a správné mluvení svatých doktorů starých i nynějších; a líbí-li se to někomu, znamenaj to, pakli ne, pak nechť to nechá. —

DISTINKCE XII.

Po řečeném tážeme se . . .

1. Tato jest *distinkce 12.*, v níž se Mistr táže, zda Kristus začal býti. A obsahuje 1., že když se praví „člověk Kristus začal býti“, hledí-li se k osobě, pak se to popírá, jestliže však k přirozenosti lidské, pak se to připouští. 2. obsahuje, že Bůh mohl přijmouti na se jiného člověka, t. j. jiné tělo a duši, a od jinud než z pokolení Adamova; ale z toho pokolení, které bylo přemoženo, soudil, že je lépe přijmouti člověka, aby jím přemohl nepřítele člověkova. 3. obsahuje, že když se tážeme, zdali onen člověk, s ukázáním na Krista, mohl hřešiti, odpovídá se: rozumí-li se to o osobě Kristově, jest otázka falešná; rozumí-li se to však o přijaté přirozenosti, jest správná, protože ona mohla se nesjednotiti se Slovem a tak, nespojena se Slovem, mohla hřešiti. 4. obsahuje, že Bůh mohl přijmouti na se člověka pohlaví ženského, ale náležitěji se stalo, aby se z ženy narodil a muže na se přijal, aby tak se ukázalo osvobození obojího pohlaví.

2. O tom jsou tyto verše:

M k povaze když zříš, rci: počal Kristus jako člověk,
Však k osobě zříš-li, vždy že byl; onu odjinud arci
Vzítí mohl na se též, Adamův potomek nemusil být.
Ve spojení se Slovem duše Krista nemohla hřešit, však
Od Slova oddělena jsouc, hříchy by páchati mohla.

3. Bere se v pochybnost, *zdali tento člověk, s ukázáním na Krista, začal býti*. Mistr praví, že k otázce té nelze dáti prostou odpověď, ale že k ní dlužno odpověděti rozlišením takto: Hledí-li se k přirozenosti, pak tento člověk Kristus začal býti; hledí-li se však k osobě, pak nikoli. I jest stejný způsob pravení, jako ve tvrzeních předchozí distinkce. Neboť který věrný pochybuje, že Kristus, jako Slovo věčné, nezačal býti, a že Kristus, jako člověk, začal býti, kterýž se počal z Marie Panny a jako takový začal býti? A dovozuje-li se: „Kristus člověk začal býti, tedy Kristus člověk nebyl od věčnosti“, připouští se závěrek, neboť člověčenství Kristovo nebylo od věčnosti podle bytu;

nebo 2. se popírá závěrek, leda by se vyvozovalo s omezením takto: člověk Kristus začal býti, tedy člověk Kristus nebyl od věčnosti podle těla; neboť záporná takováto tvrzení dlužno omeziti. Odtud dovozuje-li se: „Kristus jest menší Otce, tedy Kristus není roven Otci“, nenásleduje to, leč s omezením, aby se vyvozovalo: „tedy Kristus podle člověčenství není roven Otci“.

4. *Zdali Kristus měl moc hřešiti?* Richard praví, že tomu lze rozuměti dvojako: jedním způsobem, že měl moc, která mohla vyjíti v kon hřešení, a tak jest to falešné; jiným způsobem tak, že měl podobnou v druhu té, kterou hřeší lidé, a tak jest to pravda. A podle tohoto výroku nenásleduje „Kristus měl moc hřešiti, tedy Kristus mohl hřešiti“; ale tážeme-li se, zda Kristus měl moc k hřešení, praví se, že nikoli; neboť jako nemohl hřešiti, tak neměl moci k hřešení. A proto Damašský praví v 1. knize, že Pán Ježíš Kristus jest neschopný hříchu. Někteří připouštějí, že by byl mohl hřešiti, kdyby byl chtěl; ale odtud nenásleduje, že by byl mohl hřešiti, neboť závěrek od soudu podmíněčného k dolejší návěsti téhož neplatí, leč by někde platil k vůli látky.

5. *Zdali Slovo boží mělo přijmouti některé pohlaví?* I jest jasno, že ano, protože je přijalo a to nejinak, leč proto, že od věčnosti zřídilo, aby se tak stalo, a aby vykoupilo jak muže tak ženu; a také proto, že člověka následuje pohlaví jako vlastnost nebo neoddělitelná případnost svůj podmět.

DISTINKCE XIII.

Mimo to jest věděti, že . . .

1. Tato jest *distinkce* 13., určující dokonalost přijaté přirozenosti Kristovy; a obsahuje hlavně, že Kristus od počátku svého početí přijal plnost milosti a moudrosti. 2. že Kristus prospíval věkem a moudrostí vzhledem k lidem, ale ne v sobě samém; nebo prospíval podle zkušebné znalosti, protože začal něco smyslově viděti, co dříve takto neviděl; a podobně slyšeti, co takto neslyšel. 3. že podle dvou přirozeností měl dvě moudrosti; jednu nestvořenou, ale zplozenou, jež jest on sám, druhou stvořenou, ne zplozenou, milostí mu udělenou. 4. že lze říci, že Kristus co do smyslu lidského prospíval, t. podle domnění lidí, a že se praví, že neznal otce a matky, protože na počátku tak se měl a choval, jako kdyby byl neúčasten poznání.

2. K hlavní části máme tento *verš*:

N hoch prospíval v svých údech, však v sobě nikdy.

3. Tážeme se, *zdali byla v Kristu plnost milosti?* Jest říci, že ano, a netoliko plnost postačitelnosti, která byla ve sv. Štěpánu a v jiných

svatých, kteří měli všechny mravní ctnosti podle druhu a neměli žádného hříchu smrtelného, ani toliko plnost hojnosti, která jest v celé církvi svaté, jediné nevěstě Kristově, v níž jest plnost milosti každého jejího údu; ani toliko plnost zvláštního nadprávní, která byla ve sv. Panně, matce Kristově, která měla všechny ctnosti podle druhu a neměla žádného smrtelného hříchu a po početí ani žádného všedního, ale v Kristu byla a jest jedinečná plnost, protože měl všechny ctnosti a jich užívání, kteréžto ctnosti přísluší k dokonalosti, a neměl žádného hříchu prvotního, smrtelného, činného ni všedního, aniž také mohl hřešiti, jak bylo řečeno v předchozí distinkci.

4. *Zdali milost Kristova jest nekonečná?* Praví se 1. všeobecně, že milost Kristova byla sama v sobě konečná protože stvořená, ale v přirovnání k jiným byla nekonečná, protože nepoměrně vystoupila nad milosti jiných lidí; a to trojako: 1. co do zevnějšku; neboť žádné jiné stvoření nemůže tolik prospívat, aby bylo schopno tak dokonalého zevnějšku, jako duše Kristova pro spojení se Slovem. 2. co do užívání ctností; neboť veškeré ctnosti v Kristu, které přísluší k dokonalosti, měly prospěch. 3. co do úradu; neboť proto, že onen člověk byl Bůh, zásluha jeho byla uvažována podle důstojnosti osoby, od níž vycházel skutek; a proto se zdá, že milost Kristova jest tak cenná a tak dobrá, jak cenné a dobré jest, aby Bůh člověk byl milým Bohu; jako člověčenství Kristovo jest tak dobré, jak dobré jest, aby Bůh byl člověkem. Ale poněvadž jest neporovnatelně přednější, aby Bůh byl člověkem, než by bylo, aby sv. Maria byla člověkem, proto také neporovnatelně přednější jest, aby Bůh člověk byl milým Bohu, než by bylo, aby sv. Maria byla milou Bohu. A zdalíž bude lze mysliti, že něco může býti Bohu milejším, než Bůh člověk jest v skutku Bohu milým; neboť praví Augustin, kterého uvádí Mistr v předchozí distinkci, že ve věcech v čase povstavších jest ta nejvyšší milost, že člověk byl spojen v jednotě osoby s Bohem. Neboť Bůh Otec nemůže si nikterak vymysleti někoho milejšího, než Boha člověka, jednorozeného Syna svého, prostě, nekonečně, mocně, moudře, dobrovolně a mile činícího vždy vše, co se jemu od něho zalíbilo: tedy milost Kristova jest tak cenná a tak velká, že Bůh nemůže vymysleti větší, ježto ona jest, aby Bůh člověk byl milý Bohu; milost Kristova tedy jest sama v sobě konečně dobrá, ale účastenstvím a pojmenováním vnějším jest nekonečně dobrá. Odtud pro onu dobrotu a tak následovně pro důstojnost Kristus jest hlava netoliko svatých lidí, ale i andělů a tak celé svaté církve obecné, jak svědčí Apoštol v 1. kap. listu k Efezským. Vlastněji však nazývá se hlavou svatých lidí, než andělů, dle toho, jak jest člověk, protože nikdy andělů nepřijal, ale sémě Abrahamovo. (List k Židům.) Není však Kristus hlavou lidí zatracených a zločinně hřešících v ten čas, jelikož v ten čas nežijí duchem Kristovým, který jest Duch svatý, protože jsou mrtvé údy ďáblovy, jichž on jest hlavou, dle slov sv. Řehoře v kázání na ono evangelium: ‚Veden jest Ježíš na poušť od Ducha‘ na ta slova: ‚Tehdy pojal jej ďábel na horu vysokou velmí‘: „Jistě ďábel jest hlava“ atd. Hle,

praví, že ďábel jest hlavou všech nepravých a oni údy jeho, a ježto nemohou zároveň podle přítomné spravedlivosti, ani zároveň podle předzřízení býti najednou údy ďáblovy a údy Kristovy, jako ani nemohou býti zároveň podle přítomné spravedlivosti nebo podle předzřízení v milosti a bez milosti, ježto jest to nemožné — jest patrné, že Kristus Pán jest vlastně hlava všech, kdo mají býti spaseni.

DISTINKCE XIV.

Zde nutno se tázati . . .

1. Tato jest *distinkce 14.*, pojednávající o dokonalosti přijaté přirozenosti Kristovy v jakémśi uvážení vzhledem k božským dokonalostem a obsahuje 1., že duše Kristova podle domněnky některých nemá stejné vědění s Bohem, ani neví všechno, co ví Bůh, jak proto, že žádné stvoření nerovná se v ničem stvořiteli, tak proto, že ve všelikém dobrém má Bůh větší postačitelnost, než stvoření, tak i proto, že by tak věděla, jak stvořiti svět i sebe samu. 2. obsahuje podle Mistra, že duše Kristova moudrostí darmo danou v Slovu božím, s nímž jest sjednocena, správně a dokonale rozumí, ví všechno, co ví Bůh, ale nemůže všechno, co může Bůh, aniž tak jasně vše chápe, jako Bůh, pročež se v moudrosti Bohu nevyrovná, ani nemůže stvořiti svět, ani sebe samu, třebaže má vědění stvořitele. 3. obsahuje, že Bůh dal duši Kristově, aby všechno věděla, nedal jí však, aby mohla všechno činiti.

2. A k hlavní části jest tento verš:

O mysl Kristova ví vše, co ví Bůh; leč vše nemůže.

3. *Zdali duše Kristova vidouc Slovo je pochopila?* Jest říci, že nikoli: neboť to vlastně jest rozumem pochopováno, co jest tak dokonale poznáváno, jak to jest poznatelné: avšak žádný stvořený rozum nemůže tak dokonale poznati Boha, jak on jest, a proto ani duše Kristova, ani žádný stvořený rozum nemůže pochopiti Boha.

4. *Zdali duše Kristova ve vidění Boha poznává vše, co poznává Slovo?* I zdálo by se, že nikoli, protože ve 12. kap. evangelia sv. Matouše praví Pravda: „Nikdo neví dne“ atd. Hle praví, že ani Syn neví onoho dne; a jelikož výrok tento nelze ověřiti o Synu vzhledem k Slovu, tedy nutno, aby byl ověřen vzhledem k duši, a následovně duše Kristova nevidí všechno v Slovu božím. Praví se obecně, že duše Kristova vidouc Slovo poznává nebo vidí Slovo věděním vidění, nevidí však Slova věděním prostého rozumění. Praví se však, že Slovo poznává věděním vidění ty věci, které byly, nebo jsou, nebo budou; a tyto všechny poznává duše Kristova v Slovu; praví se však, že Slovo poznává věděním prostého rozumění, mohouc,

cokoliv chce činiti; ale duše Kristova nepoznává v Slovu, že by mohla učiniti sebe samu. Připouští se tedy, že jest otázka správná. K textu evangelia se odpovídá, že podle výkladu sv. Augustina v kázání, Syn neví dne soudu, t. zjeviti, ježto nechce, jak sámť praví ve 25. kap. evangelia sv. Matouše pannám blouznivým: „Amen pravím vám, neznám vás“, t. že byste měly býti přijaty v blaženost.

A znamenaj podle některých, že duše Kristova mimo tu znalost, již poznává věci v Slovu, poznává je jiným věděním ve vlastním druhu, t. z vlastních podobností; a podle toho bylo by v Kristu tré vědění: jedno nestvořené, dle toho jak jest Bůh, druhé stvořené, jímž poznává věci v Slovu, dle toho, jak jest člověk; a třetí, jímž poznává věci ve vlastním druhu, z vlastních podobností. Jest-li tomu tak, uvidíš, budeš-li žíti dobře.

DISTINKCE XV.

Nelze také pominouti . . .

1. Tato jest *distinkce 15.*, v níž počíná Mistr jednati o utrpení vtěleného Slova. A obsahuje 1., že Syn boží přijal přirozenost strastnou. Proto přijal všechny naše nedostatky mimo hřích, nevědomost a mimo mnoho druhů nemocí. Tyto nedostatky pak přijal ne z nutnosti své povahy, ale z vůle slitovníka. 2. obsahuje, že když se někdy praví, že Kristus nebál se opravdu, praví se to proto, že nepřijal stráž, a přece se opravdu bál, protože přijal strast.

K tomu jest poznamenati, že strast liší se od strážně jako schopnost od zvyklosti, jež jsou totéž v bytnosti. Neboť pohnutí nazývá se strastí tehdy, když duši pohne tak, že nezkalí oko mysli: strážně však, když jest tak silné, že zkalí oko mysli a činí, že se odkloní od správnosti nebo božího rozjímání; a tu se ubližuje rozumu a on trpí. Anebo strast nazývá se náhlé nezřízené hnutí, s nímž rozum nesouhlasí, trpě zkalení. Strážně však nazývá se náhlé a nezřízené hnutí, s nímž rozum souhlasí, přijímaje nebo trpě zkalení.

3. obsahuje distinkce ta, že podle Hilaria se praví, že Kristus neměl strachu, ani necítil bolesti smrti, protože neměl zásluhy bolesti a protože strážně neměla v něm panství strachu.

2. K hlavní svrchu řečené části jsou tyto *verse*:

P dobrovolně vzal na se Kristus Pán chyby lidské,
Ne však všechny — ty jen, jež nám mohly býti na prospěch.
Příčina a způsob trpění však rozlišují se.

3. Tážeme se, *sdali Kristus měl přijmouti přirozenost lidskou s jejími nedostatky*. Jest říci, že ano, ježto přišel utrpením vykoupiti pokolení lidské a měl přijmouti nedostatky, dle nichž by při-

rozenost byla útrpná a v něž pokolení lidské všeobecně upadlo neposlušností, aby od nich jeho předzřízení jedinci byli uvolněni.

4. *Zdali Kristus přijal všechny nedostatky lidské přirozenosti?* Jest říci, že nikoli, jelikož nepřijal nedostatek viny, ale trestu; ale ani každého trestu, ale toliko toho, který následuje celou přirozenost, jako jest hlad, žízeň, horko, zima a podobné nedostatky. Ale jednotlivých nedostatků, které následují osobu, nepřijal. Dále: takovéto nedostatky nezúžil, ale dobrovolně přijal; neboť mohl je nepřijmouti jako i přirozenost lidskou. Proto jako dobrovolně přijal přirozenost lidskou, tak dobrovolně přijal její nedostatky.

5. *Zdali byl v Kristu smutek?* Jest věděti, že jest trojí smutek. Jeden, který povstává bez rozkazu rozumu, jako náhlé hnutí, a takový nebyl v Kristu. Druhý, který nepovstává proti rozkazu rozumu, jako když rozum podlehne citovosti, a takový nebyl v Kristu. Třetí však, který povstává podle rozkazu rozumu, jako když rozum nařídí někomu, že má býti smuten nad něčím škodlivým, a takový byl v Kristu; ale v Kristu nebylo žádné náruživosti, která by nebyla povstala podle nařízení rozumu.

6. *Zdali byla v Kristu pravá bolest?* Jest říci, že ano. Neboť pravé ublížení a pravý pocit ublížení působí pravou bolest. Avšak pravé ublížení bylo v Kristu, protože jeho tělo bylo v pravdě probito a pravé ublížení děje se tak, když se děje v citovém, a pravý pocit, t. j. vjem ublížení byl v něm a proto i pravá bolest. Proti tomu zdá se býti Hilarius v textu a proto dlužno mu ostražitě rozuměti, t. že neměl v sobě příčinu a zlou zásluhu bolesti. Proto praví Hilarius: „Není obojetné“ atd. Hle, tať jsou slova Hilariova; vylož: přirozenost, t. j. příčinu, bolesti nevnese, protože nebylo formou naší neřestné slabosti, t. j. hříchem, v těle Kristově, které z početí Ducha svatého Panna porodila.

7. *Zdali bolest Kristova v utrpení byla větší než bolest kterékoliv jiné osoby?* I zdálo by se, že ano, podle slov „Pláče Jeremiášova“, kap. I.: „O vy všichni, kteří“ atd.

Jest věděti, že bolest se praví větší jiné bolesti 1. z důvodu trvání, a tak bolest Kristova nebyla větší kterékoliv jiné bolesti kterékoliv jiné osoby. 2. se praví bolest větší jiné z důvodu důstojnosti toho, kdo má bolest, a tak bolest Kristova předčí a překonává bolest kterékoliv druhé osoby. A nejdůstojnější mučedník měl bolest překonávající pro nejlepší sloučení, z důvodu kterého měl prudký pocit ublížení a protože trpěl na místech nejcitlivějších, t. rukou a nohou, kterážto místa jsou velmi svalovitá. Dále proto, že trpěl na všech údech. Dále proto, že dobrovolně trpěl za pokolení lidské. Dále proto, že trpěl bez viny. Dále proto, že trpěl za nevďěčné.

8. *Zdali byl v Kristu pravý strach?* Praví se, že ano, t. strach přirozený, který bez neřesti jest ve všech oduševnělých bytostech. Neboť takový strach povstává z toho, že citová žádost utíká přirozeně před škodlivým předmětem; a takový byl v Kristu, ježto citovost z nařízení rozumu utíkala před sobě protivným.

DISTINKCE XVI.

Zde počíná otázka . . .

1. Tato jest *distinkce* 16., obsahující 1., že Kristus dobrovolně vzal na se naše nedostatky, ale ne všechny, a tak ne z nutnosti, ale z vůle přijal nutnost trpět, a přece neměl nutnost tu z nutnosti své povahy, ježto byl hříchu prost. 2. obsahuje *distinkce* ta, že jsou čtyři stavy člověka, z nichž Kristus něco přijal: první stav jest před hříchem, druhý po hříchu a před milostí, třetí pod milostí, čtvrtý v slávě. Z prvního přijal prostotu od hříchu, z druhého trest, z třetího plnost milosti, ze čtvrtého moci nehřešiti a dokonalé rozjímání boží.

2. Odtud verše:

Q dobrovolně vzal na se nutnost trpět' a umřít'.
 Ze čtyř béré stavů Kristus na se též čtveru vlastnost.

3. *Zdali nutnost umříti jest v člověku z hříchů?* Zdálo by se, že nikoli, protože pak by se zdálo následovati, že po vzkříšení, které bude o soudném dnu, zatracení měli by opět umříti proto, že hříšná duše jsouc opět spojena s tělem, zaváže je k smrti, neboť bude tu větší hřích, než při prvním spojení duše s tělem. — Naopak jest Mistr a především Spasitel, jenž dává v poslední kap. evangelia sv. Lukáše: „Kristus musil trpět“, t. nejtěžší smrt, „a tak vejíti v slávu svou.“

Zde jest říci, že nutnost umříti jest v člověku částečně z přirozenosti a částečně z hříchu. Neboť z hříchu jest v něm jako z toho, co oddaluje obranu; ale z přirozenosti jest v něm jako z toho, co samo sebou uvádí nutnost. Neboť člověk jest přirozeně složen z protiv, které jsou zrozeny k činění a trpění, z nichž povstává rozloučení složení. Ale v stavu nevinnosti byl mu udělen ten dar milosti, aby duše uštěďřila tělu život bez nedostatku, jako sama dle své podstaty jest bez nedostatku. Avšak ten dar milosti byl odstraněn hříchem a proto z hříchu jest nutnost umříti, jako z toho, co oddaluje obranu, t. to, co brání od smrti, a z přirozenosti jest sama sebou, jak praví přírodní Filozofové . . . K důvodu na odpor se popírá závěrek, a když se dovozuje: „z důvodu většího hříchu náleží větší trest“, jest správné a připouští se, že jest větší trest z důvodu konečné nekajcnosti, než smrt tělesná, ježto jest zbavení života věčného, které nekonečně více účinkuje na zatraceného, než smrt tělesná.

4. *Zdali Kristus mohl podle lidské vůle zapuditi smrt?* Jest říci, že nikoli. Neboť jediný Bůh může změnit přirozenost a její náležitý běh; avšak smrt podle přirozenosti, jak řečeno, následovala tělo Kristovo. Odtud podle toho, kdyby nebyl býval zabít, byl by dle možnosti umřel a následovně byla v Kristu nutnost umříti, ač-

koliv jako Slovo trvá na věky bez nutnosti umřítí. Byla tedy v Kristu nutnost umřítí z důvodu konce pod podmínkou, t. chtěl-li by pokolení lidské smrtí svou osvoboditi.

DISTINKCE XVII.

Po řečeném nutno uvážiti...

1. Tato jest *distinkce 17.*, v níž se určuje o zásluze utrpení Kristova. A obsahuje 1., že v Kristu byly dvě vůle podle dvou přirozeností. 2. obsahuje, že Kristus z vůle božské a z vůle lidské a to rozumu chtěl umřítí a nepožádal nic, čeho neobdržel a z vůle citovosti zemřítí nechtěl a požádal něčeho a nebyl vyslyšen. 3. že třebaže Kristus pro pohnutí citovosti nechtěl zemřítí, přece v něm tělo nežádalo proti duchu ani proti Bohu, protože o těle se praví, že žádá proti duchu, když duše mající tělesnou rozkoš z těla a od těla zápasí proti rozkoši ducha, kterýžto spor nemohl býti v těle Kristově. 4. že když Ambrož praví, že Kristus jako člověk pochyboval řka: „Možno-li, odejmi“ atd. dlužno rozuměti tak, že sám nepochyboval, ale vedl si jako pochybující a lidem zdál se pochybovati. 5. že když Kristus praví, že jest smuten a modlí se, aby kalich odešel od něho, podle Hilaria dlužno tomu rozuměti tak, že nebyl pro sebe smuten aniž se modlil, aby pro něho kalich odešel, ale pro učedníky, aby pak na ně kalich nedolehl.

2. Odtud verše:

R že v Kristovi jest božská vůle, dvojitá však
Lidská, z nichž jednou, co nemohlo se dát' mu, požádal;
Že v pochybu klesl to stalo jen se stránky se údů.

3. *Zdali byly v Kristu dvě vůle?* Jest říci, že ano z důvodu dvou přirozeností. Neboť k přirozenosti božské v Kristu následuje božská vůle věčná a k přirozenosti lidské následuje v Kristu lidská vůle v něm stvořená, která jest v něm dvojí, t. rozumu a citovosti. První se vždycky shodovala s vůlí božskou, 2. však nikoli, jelikož vůle božská byla, aby Kristus umřel, ale vůle citovosti byla, aby neumíral. Ale řekl bys: vůle božská chtěla, aby citovost chtěla, co chtěla, neboť ono chtění zpřičinila v té citovosti božská přirozenost a tak vůle; to se jistě připouští a nelze to popřítí. Neboť každé moci bylo dovoleno činiti, co bylo její, a tak každá lidská moc chtění Kristova byla shodna s chtěním božským v konu chtění, ale ne v chtěném, protože moc citovosti nechtěla smrt, ale vůle boží ji chtěla. Proto i ta vůle citovosti byla shodná s vůlí rozumu v konu chtění, protože rozum chtěl, aby citovost chtěla to, co ta citovost nechtěla. Ale ve chtěném byla ta citovost protivná rozumu.

4. *Zdali se slušelo, aby se Kristus modlil?* Jest říci, že ano, jakožto člověk, ale ne jakožto Bůh, a to, jak praví Damašský, k označení pravosti lidské přirozenosti, podle níž byl menší Otce podle vyznání víry, a podobně, aby nám ukázal příklad modlení.

5. *Zdali se modlil za sebe?* Jest říci, že ano: neboť modlitba jest k naplnění nějakého nedostatku. Kristus pak, ačkoli neměl duchovního nedostatku, přece trpěl nedostatek se strany těla, a proto modlitba Kristova, která byla za dobra duchovní, jako ona v 17. kap. evangelia sv. Jana: „Aby všickni jedno byli v nás, jako my jedno jsme“ nebyla zaň, ale za jiné. Avšak modlitba, která byla za to, co se vztahuje k tělu Kristovu, byla zaň, jako tato: „Otče, oslaviž Syna svého“ (Jan, kap. 17.) a podobně tato: „Nechť odejde ode mne kalich tento!“

6. *Zdali modlitba Kristova byla modlitba citovosti?* Jest říci, že byla rozumu, dle toho, jak původně vyluzoval kon rozumu, ale přece byla citovosti, protože byla o tom, co nechtěla citovost, ne o tom, co chtěl rozum. A proto rozum modlíciho se byl jaksi pobadač citovosti, protože předkládal žádost citovosti.

7. *Zdali každá modlitba Kristova byla vyslyšena?* Jest říci, že každá, kterou on konal s tím úmyslem, aby byla vyslyšena; ale ona modlitba, kterou konal za citovost, nebyla vyslyšena, protože nebyla vykonána s tím úmyslem, aby byla vyslyšena.

8. *Zdali Kristus pochyboval?* Bylo řečeno v úhrnu této distinkce, že ano a jak. Ale věz, že nepochyboval z nedostatku vědění, on, který všechno od věčnosti věděl a v okamžiku vtělení jeho duše ve Slově vše poznala, ale měl v citovosti jakousi hrůzu, již se bál smrti. A tato hrůza nazývá se pochybováním.

9. Po tom všem shrnuje se, že v Kristu byla trojí vůle, jedna se strany přirozenosti božské, již on chtěl a všechny věci učiněny jsou; druhá se strany přirozenosti lidské, a ta dvojitá, t. rozumu a citovosti. A ty všechny jsou shodny vzhledem k činu, ale ne vzhledem k chtěnímu. Ba ježto jest mnoho vůli božských dle slov Žalmisty řkoucího: „Na všechny vůle jeho“, co brání, aby i vůlí Kristových bylo mnoho, o nichž bylo by nutno dále pojednávat.

DISTINKCE XVIII.

Nelze pominouti . . .

1. *Distinkce 18.*, ukazující Kristův pokrok v dobrém, obsahuje 1., že Kristus zasloužil svým údům vykoupení od ďábla, od hříchu a od trestu a zachování království, sobě však zasloužil bezútrpnost, nesmrtelnost v těle pokorou utrpení a poslušností atd. 2. obsahuje, že Kristus nezasloužil se více šibenicí kříže, než se od početí zasloužil milostí ctností. Neboť od počátku jeho vtělení byla v něm tak ve-

liká plnost milostí a ctností, že v nich nemohl prospívati co do síly zásluhy, ale prospěl co do počtu zásluh a v údech svých, kteréž jsme my, denně prospívá. 3. že duše Kristova po smrti neměla nic dobrého, co neměla od početí, a tak nebyla světlejší ani milostí vrchovatější ani blaženější v rozjímání, v němž hlavně záleží blaženost. Přec však byla v tom blaženější, že byla prosta vši bídy, z čehož nelze vyvoditi, že by byla prostě blaženější. 4. to, že Apoštol praví, že si Kristus zasloužil, aby mu bylo dáno jméno, jež jest nad všeliké jméno, aby se nazýval Bohem, praví se, že tomu jest rozuměti přeneseně, t. tak: ne že sám si zasloužil, aby byl Bohem, ale podle přeneseného smyslu, jímž se praví o věci, že se děje, když vchází ve známost. Neboť zásluhou utrpení a slávou vzkříšení vešlo lidem ve známost, že on jest Bůh. 5. že Kristus nemohl býti člověkem, aby v něm nebyla plnost ctností a milosti, ani ctnosti nemohl do sebe míti ve smrtelnosti, aby se jimi nezasloužil. 6. že stav se smrtelným nemohl následovati bez zásluhy slávu bezútrpnosti a nesmrtelnosti a zjevnosti božího jména; přec však mohl toho dosáhnouti bez zásluhy utrpení, mohl také všechno to míti bez zásluhy, protože mohl přijmouti slavnou přirozenost. 7. že Kristus chtěl trpěti a umříti ne za sebe, ale za tebe, aby jeho utrpení a smrt byly ti příkladem pokory a poslušnosti až k smrti. 8. že Bůh rozhodl, aby člověk pro první hřích nebyl vpuštěn do ráje, leč by na jednom člověku byla tak veliká pokora, jež by mohla postačiti všem, jako v prvním člověku byla tak veliká pýcha, jež všem uškodila. 9. že praví Ambrož, že hřích náš byl tak veliký, že bychom nemohli býti spaseni, leč by jednorozený Syn boží umřel za nás vinníky, t. j. že jinou obětí nemohl nám býti otevřen přístup do království, leč smrtí Jednorozeného.

2. Odtud verše:

S že umíraje též leccos sobě údy zasloužil;
 Sám v sobě prospěl jen skrze zásluhu ne skrze sílu.
 Po smrti více duše blažená ni není ani dobrá
 Prostě, ale v tom jen, že již utrpení nepodléhá.
 Mohlo Slovo přijmout' povahu svou oslavenou již.
 Dát Bohu jméno to jen povaha, však Kristu milost zas;
 Jméno to obrazně však po smrti prý mu je dáno.
 Jsa člověk útrpný, bez smrti nemoh' takovým být';
 Přec však i bez smrti již království nám otevírá.

3. Tážeme se, *zdali Kristus v prvním okamžiku svého početí mohl se zasloužiti podle duše.* Jest říci, že ano: ba byla to moc zásluhy dokonalá krajní dokonalostí, pokud bylo možno, ježto duše Kristova byla plna všelikou milostí ctností. Jest pak dvojí dokonalost moci zásluhy: t. první v zvyklosti, druhá však v konu; první nevyžaduje hnutí nebo užití svobodného úsudku, druhá však ho vyžaduje. Od prvního okamžiku početí tedy byla moc zásluhy v Kristu

dokonalá v zásluze habitualní, mnohem dokonalejší než by mohla býti v duši některého nemluvněte v lůně posvěceného nebo pokřtěného. Avšak taková dokonalost jest dílo jediného Boha. Ale byla-li dokonalá v zásluze činné, kterážto dokonalost jest z části dílo člověka, o tom jsou dvě domněnky. Neboť někteří praví, že nikoli, protože nemohl najednou začítí býti a zasloužiti se. A to, co praví Mistr, vykládají „od početí se zaslouhoval“, nečítajíc je v to, ne včetně. A podobně: požíval od okamžiku početí, je v to nečítajíc, ne včetně, ježto zásluha záleží v hnutí vůle rozvažující. Vůle rozvažující však předchází svůj kon netoliko přirozeností, ale i časem, jelikož může konati a nekonati, chce-li. Jiní však praví, že toto má místo u pouhých lidí, jichž rozum jest nedokonalý. Ale Kristus byl v prvním okamžiku početí vůbec dokonalý, pročez se konem zasloužil. Neboť toho, že nějaká věc v prvním okamžiku svého stvoření nemůže mítí svoji činnost, může býti trojí překážka: buď z toho, že jí schází nějaká dokonalost, které se vyžaduje ke konání, jako štěněti před devátým dnem dokonalost zraku, protože nemá úplného ústrojí zrakového, nebo pro vnější překážku, jako oheň vzniklý v uzavřeném místě nevyrazí ihned činně vzhůru, nebo, z přirozenosti konání, které jest posobné, jako nebe v prvním okamžiku svého stvoření, třebaže se počalo pohybovati, přece nebylo pohnuto. Jest však známo, že v Kristu nescházela žádná dokonalost se strany konajícího nutná ke konu záslužnému a nic vně překážejícího hnutí svobodného úsudku a kon lásky nedělitelný a ne posobný, v němž záleží zásluha. Proto v prvním okamžiku mohl mítí zásluhu. Která z těchto domněnek jest správná, poznáme, budeme-li dobře žíti a Krista pokorně až k smrti poslouchati.

4. *Zdali si Kristus zasloužil bezútrpnost těla?* Praví se, že ano. Neboť jí v prvním okamžiku početí neměl a proto když byl zde na zemi, si ji zasloužil.

5. *Zdali si zasloužil bezútrpnost duše?* Jest říci, že ano: neboť duše Kristova, ačkoli byla blažena co do skutků, jimiž požívala Boha, přece nebyla blažena jakožto přirozenost těla a forma; a proto zasloužila si své bezútrpnosti jakožto forma těla.

6. *Zdali si Kristus zasloužil požívání Boha?* Praví se, že ano, protože božské požívání náleželo duši Kristově proto, že byla spojena se Slovem v jednotě osoby a nedostalo se mu ho nějakým povinným působením; avšak zásluha záleží v činnosti. Neboť poslední jednota předpokládá první. A proto jednota v sobě předpokládá jednotu požíváním, jinak však tomu jest se slávou těla, protože sláva těla nezáleží v jednotě s Bohem. A proto bez ní mohlo tělo býti spojeno s božskostí a bylo propustně uvolněno pro naplnění tajemství vykoupení a tak požívání, v němž záleží sláva duše, vždycky měl a nezasloužil si ho, jako si zasloužil slávy těla.

7. *Zdali se Kristus utrpením zasloužil pro sebe?* Jest říci, že ano. Ale zasloužiti se, ježto jest, aby se něco stalo člověku náležitým, pojímá se trojako: jedním způsobem z nenáležitého učiniti náležité,

jako někdo prvním hnutím lásky učiní si náležitým život věčný, který dříve mu nenáležel; jiným způsobem z náležitého učiniti náležitější, jak se děje u toho, v kom se láska více rozmnožuje; 3. způsobem z náležitého učiniti náležitě spojením z prvních dvou způsobů, jako ten, komu náleží život věčný v prvním hnutí lásky činí si jej náležitým jiným způsobem pro své hnutí, jako pokřtěné dítě pro zevnější milost na křtu mu vlitý, když má nebo začíná míti užívání, činí si jej náležitým pro kon. Prvním způsobem Kristus zasloužil si v prvním okamžiku početí jasnost těla, která nebyla mu náležitá z povahy přirozenosti uvažované v sobě samé; a tak zasloužil si bezútrpnost těla, která mu z povahy přirozenosti, jak řečeno, nenáležela, aniž ho následovala z nutnosti jednoty, t. j. požívání, jako sláva duše. 2. způsobem se nezasloužil, protože v něm sláva nebyla rozmnožena. 3. způsobem se zasloužil, t. ve všech svých konech po prvním úsudku v sobě, t. j. po prvním okamžiku svého početí, protože některými kony učinil si náležitým, co dříve jinými kony mu nenáleželo. A proto zasloužil se takto utrpením.

DISTINKCE XIX.

Nyní se tedy tažme . . .

1. Tato jest *distinkce 19.*, ukazující, kterak zásluhou Kristovou byli jsme vykoupeni od zlého. A obsahuje předně, že Kristus smrtí svou nás vysvobodil od ďábla, ježto nás jí osvobodil od hříchů, kteréž jsou pouta, jimiž nás ďábel držel. 2. obsahuje, že smrt Kristova nás ospravedlňuje, t. j. rozvazuje od hříchů, ježto jí vzněcována jest v nás láska k milování toho, kdo tak veliké věci pro nás učinil. 3. že Kristus stal se člověkem smrtelným, aby smrtí přemohl ďábla, protože kdyby nebyl člověkem, zdálo by se, že mu člověk jest odňat ne spravedlivě ale násilím. 4. že Kristus nás vykoupil od věčného trestu uvolněním dluhu, od časného osvobodil nás zcela pro budoucnost. 5. že se praví, že Kristus hříchy naše, t. j. trest za hříchy naše, nesl v těle svém na dřevo kříže, ježto jeho trestem, který na kříži snesl, docela jest uvolněn na křtu všeliký časný trest, který patří člověku převrácenému za hřích. 6. že Kristus správně se nazývá vykupitelem světa a prostředníkem Boha, t. j. Trojice, a lidí. A on jediný jest v písmě nazýván prostředníkem, vykupitelem však někdy jest nazýván i Otec nebo Duch svatý a to pro užití moci, ne pro prokázání vlastní pokory. Kristus však pro obě: pro užití moci, jelikož jest Bůh, i pro prokázání pokory, jelikož jest člověk. 7. že Kristus se nazývá prostředníkem, protože jest prostřední mezi Bohem a lidmi, smiřuje je s Bohem a to, když ničí hříchy lidí. 8. že celá Trojice smiřila nás s sebou užitím ctností, když ničí hříchy, ale toliko Syn naplněním poslušnosti. 9. že Kristus se nazývá prostředníkem podle přirozenosti lidské a ne podle božskosti, protože nebyl prostředníkem

mezi Bohem a Bohem. 10. že Kristus by nebyl prostřední, kdyby nebyl Bůh a tak, kdyby nebyl Bůh a člověk, sjednocuje v sobě podkladně krajnosti, t. stvořitele a stvoření.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto *verše*:

T smrt lásku činíc vin mých tak uvolňuje pouta;
 Tím, učiněn spravedliv, jsem prost i nepřítelé ďábla.
 Jdeť tu nevinný v smrt, jím vinník z hříchu je vyrván;
 Tak ničitel viny též obojí trest takto ničí náš.
 Ten, jenž na kříži v smrt kles', nás vlastně vykoupil,
 Nebť vykoupil nás božskostí i člověčenstvím,
 Však prostředníkem co člověk jen jest a činí mír.

3. *Zdali jsme utrpením Kristovým osvobozeni od hříchu?* Jest říci, že ano. K tomu jest věděti, že utrpení Kristovo osvobozuje od hříchu a odpouští hřích účinně a služebně jako i svátosti skrze autoritu Boha původně, víra, spravedlivost a milost formálně, protože jsou protikladny hříchu vzhledem k témuž podmětu, jako povinná a náležitá způsobilost nepovinné a nenáležité způsobilosti toho podmětu.

Dále: utrpení Kristovo osvobozuje od hříchu a odpouští hřích předmětně zpříčiňujíc víru a lásku ke Kristu, která formálně odporuje hříchu, zvláště smrtelnému. I praví někteří, že budoucí viny byly zničeny utrpením Kristovým a ne předchozí. Ale správněji se praví, že i předchozí byly zničeny, takže síla utrpení Kristova jest tak veliká, že před ním i po něm účinně, služebně a předmětně zpříčinila pravou víru ve vykoupení v těch, kdo předcházeli Kristovo utrpení, jakož i v těch, kdo následovali, kterážto víra formálně ospravedlnila a osvobodila je jako zbožně věřící. A někteří zbožně věřící měli přímou víru ve vykoupení, jiní však nepřímou, kteráž jim postačila, jsouc činná předmětná zpříčiněná utrpením Kristovým účinně služebně.

A ježto utrpení Kristovo jest případnost a není vlastně činné, leč dvojsmyslně, proto se praví spíše, že Kristus podle toho utrpení osvobodil a vykoupil od hříchu, od trestu a od ďábla. Takže sláva se připisuje Kristovi, který to učinil podle oné případnosti. Praví se tedy, že utrpení Kristovo zničilo naše hříchy, protože je zničil Kristus utrpením.

A z toho v krátkosti se shrnuje, že hřích jest ničen čtverako: jedním způsobem formálně, jako bělost ničí čern; a tímto způsobem milost ničí hříchy, ježto jeden z protikladů zapuzuje druhý. 2. způsobem účinně a tak jediný Bůh ničí hříchy. 3. způsobem: způsobem zásluhy činné a služebně; a tak utrpení Kristovo zničilo naše hříchy. Neboť jím Kristus dosti čině za celou přirozenost lidskou zasloužil zničení hříchů. 4. způsobem nástrojně: a tak svátosti ničí hříchy, svátosti, jež jsou nástroje spasného božského milosrdenství, přelévají v nás sílu utrpení.

Z toho jest patrné: Když se dovozuje: ospravedlnění od viny děje se vlitím milosti, ale toliko Bůh to jest, jenž může vlít milost, jak se ukazuje v 1. knize, dist. 3. a 4., tedy toliko Bůh může zničit vinu a ospravedlnit člověka, což nenásleduje: Neboť milost ničí, utrpení ničí, svátosti ničí, lítost ničí; ale služebně účinně, jako však Bůh ospravedlňuje účinně, tak i Kristus ničí svou krví účinně a služebně vinu. V 1. kap. „Zjevení sv. Jana“ stojí: „Obmyl nás“ atd.

4. *Zdali utrpení Kristovo zničilo všechny hříchy?* I jest jasno, že nikoli, jelikož hřích ďáblův jest nezničitelný. I praví se také obecně, že utrpení Kristovo co do postačitelnosti zničilo všechny hříchy lidí, ale to toliko v ten rozum, že utrpení Kristovo stačilo, aby zničilo hříchy všech lidí, protože Kristus, jsa pravý Bůh a pravý člověk, měl nekonečnou účinnost k zásadě a následovně k zničení všech hříchů. Ale protože lidé zlomyslní kladou překážku nevědeckosti, proto jejich zločiny nejsou ničeny. Vylil tedy v utrpení krev svou za všechny, ale utrpení tomu nedostalo se ve všech účinnu, ježto nevypokoupilo všechny od ďábla a od hříchu a od věčného trestu.

DISTINKCE XX.

Tážeme-li se však . . .

1. Tato jest *distinkce 20.*, v níž se přetřásá otázka o způsobu osvobození. A obsahuje předně, že Bohu, jehož moci podléhají hříchy, byl možný jiný způsob osvobození člověka, než smrtí Kristovou, ale pro spasení naší bídy nebylo vhodnějšího způsobu, protože tímto způsobem ďábel jest přemožen spravedlivostí, ne mocí, t. násilím. 2. že ďábel, co na něm jest, držel člověka nespravedlivě, člověk však měl býti držen spravedlivě, a Kristus osvobodil ho spravedlností pokory, a mohl ho velmi spravedlivě osvoboditi mocí. 3. že Kristus jest kněz a zároveň obět a cena našeho smíření, kterýž se obětoval na oltáři kříže ne ďáblu, ale Bohu-Trojici za všechny, co do postačitelnosti ceny, ale toliko za vyvolené co do účinku. 4. že Kristus byl vydán od Otce (8. kap. listu k Římanům), sám od sebe (2. kap. 1. listu Petrova), od Jidáše (26. kap. evangelia sv. Matouše), od Židů . . . Otec vydal ho z dobré vůle, on sám sebe dobrovolně, Jidáš zradou, Židé ponoukáním; Otec a on sám učinili dobré dobře, Jidáš a Židé učinili dobré zle.

2. Odtud *verše*:

Iť že vykoupiti nás mohl Bůh jinak; arci že tento
Způsob vhodný byl, neb sílena jest naděje v něm,
Nepřítel přemožen, spravedlností, mně na příklad.
Syn (dobrovolně), Otec (vůli) a Jidáš (nepravostí)
V skutku se shodují zrady, v úmyslu však se liší přec.

3. Tázeme se, *zda-li přirozenost měla býti opravena zadostiučiněním?* Jest říci, že ano, jak se strany Boha, protože se v tom projevuje božská spravedlivost a milosrdenství, že vina pokáním jest obmývána, tak se strany člověka, ježto slavnější jest člověku, aby jeho hřích zadostiučiněním byl očištěn, než aby byl odpuštěn bez zadostiučinění, a člověku má býti milejší, že tak veliký Pán ráčil za bídného služebníka nejpokorněji trpěti tak velké věci.

4. *Zda-li pouhé stvoření mohlo dostiučiniti za přirozenost lidskou?* Praví se, že nikoli, ježto takové dostiučinění mělo míti jakousi nekonečnost, jako hřích prvního člověka měl vztažnou nekonečnost pro nekonečnost božské velebnosti, která byla hřichem uražena, ježto vina jest tak veliká, jak veliký jest ten, proti němuž se hřeší. A proto dostiučinění kteréž vzalo svou nekonečnost z utrpení a dosti učiníciho, mělo býti nekonečné; avšak dostiučinění pouhého stvoření nemohlo samo ze sebe býti nekonečné.

5. *Zda-li se mělo dostiučinění státi utrpením Kristovým?* Jest říci, že ano. Neboť tento způsob dostiučinění byl nejpříjemnější k usmíření Boha, protože (jak praví Anselm) člověk nemůže vytrpěti nic nesnadnějšího a těžšího, než smrt dobrovolnou, ne z nutnosti. A proto praví Spasitel v 15. kap. evangelia sv. Jana: „Nikdo nemá větší lásky“ atd., tedy Kristus umíraje ukázal největší lásku a statečnost a následovně největší sílu, ježto síla týká se věcí nejnesnadnějších. Dále byl nejpříhodnější k vyléčení nemoci hřichu, protože člověk zhřešil pýchou, neposlušností a rozkoší, a proto jeho hřích měl býti očištěn pokorou, poslušností a přisností, protože podle Filosofova přičiny protikladů jsou protikladné; tedy Kristus, obnovitel života a ničitel smrti, nesl pokoru, poslušnost a přisnost, aby protikladnými příčinami učinil, jak se sluší, protikladný účín.

6. *Zda-li byl možný jiný náležitější způsob našeho vykoupení?* Mistr praví na tomto místě, že ano: a to se strany Boha, jehož moc není omezena: přec však kdyby člověk byl býval osvobozen mocí nebo dostiučiněním osvobozujícího, nebyl by měl důvod vykoupení, ale osvobození, ježto vykoupení znamená zaplacení ceny.

7. *Zda-li Kristus trpěl toliko za vyvolené?* Zdálo by se, že ano, jelikož jako se modlil toliko za vyvolené a ne za zavržené, podle slov 17. kap. evangelia sv. Jana: „Za ně se modlím“, t. za vyvolené, „ne za svět“, t. j. za zavržené, tak také trpěl toliko za vyvolené. — Na opak zdají se býti slova ve 2. kap. 1. listu Janova: „Onť jest smíření“ atd.

Zde jest jeden způsob tvrzení, že jako Kristus netrpěl za ďábly, tak ani za předzvěděné, protože jejich spása ani není, ani nebyla, ani nebude nic a Kristus nemohl tak těžkou smrt trpěti za nic. Kristus tedy netrpěl za ně, aby byli spaseni, jakkoliv trpěl za ně, aby se stali spasenými, jako chce, aby všichni stali se spasenými, přece však všichni spasenými se nestanou. Tak v předloženém tvrzení. — Jiný způsob tvrzení jest, že Kristus trpěl za všechny, ale ne všichni si zaslouží spasení býti.

DISTINKCE XXI.

Po tom jest uvážiti . . .

1. Tato jest *distinkce 21.*, pojednávající o účelu a cíli utrpení Kristova. Obsahuje předně, že při smrti Kristově byla duše oddělena od těla, jelikož jinak nebyl by býval vskutku zemřel; ale ani duše ani tělo nebylo odděleno od božskosti, jak někteří falešně měli za to. 2. obsahuje, že jako se praví, že Bůh umřel, když umřel člověk, tak se praví, že člověk umřel, když umřelo tělo; neboť oddělení duše od těla byla smrt těla: pro tělo tedy se slovem sjednocené, kteréž umřelo, se praví, že umřel Bůh. 3. obsahuje, že lze správně říci: Bůh umřel a neumřel; Syn boží trpěl a netrpěl; třetí*) osoba trpěla a netrpěla; Slovo bylo ukřižováno a nebylo ukřižováno. První podle přirozenosti lidské, druhé podle božskosti.

2. K prvnímu bodu jsou tyto *verše*:

X Božství člověka v smrt vydává, v tomto opouští
vnější část vnitřní, potrvá však jednota dále.
Dí se tedy: Kristus umřel, poněvadž jeho duch se
Od těla oddaluje, však Božství jest v obojím zas.
Takto tělem zmírá, však sám v sobě Bůh neumírá.

3. Běře se v pochybnost, *zda Slovo bylo sjednoceno s tělem a s duší dvojitou jednotou?* A zdálo by se, že ano. Neboť po oddělení duše od těla Slovo bylo sjednoceno s duší a podobně i s tělem, a ne jednou prostou jednotou, tedy různými. Vyšší návěst patrna jest z tohoto místa u Mistra, ale nižší návěst jest patrna z toho, že kdyby byla zcela jedna jednota, nebylo by oddělení duše od těla. Ale naopak dovozuje se takto: Jednota Slova s duší a tělem jest přijetí nebo bezprostředně následuje přijetí. Ale jest toliko jedno přijetí v přijetí těla a duše, tedy jest toliko jedna jednota Slova a duše, Slova a těla.

Zde jest poznamenati, že jedním způsobem nazývá se jednotou činnost sjednocujícího, jiným způsobem trpnost sjednotitelného, třetím způsobem nazývá se tak vztah sjednocených věcí. Praví se, že Slovo sjednotilo s sebou tělo i duši jedinou jednotou činnou, jako jediným přijetím přijalo tělo i duši. Podobně mluví-li se o trpné jednotě, praví se, že Slovo, tělo a duše byly sjednoceny toliko jedinou jednotou; ale mluví-li se o jednotě dle toho, jak jest vztah sjednotitelných neb sjednocených, praví se, že jako vztah počítá se dle krajností tak i jednota. Odtud jelikož přirozenost lidská byla toliko jedno sjednotitelné v konu a více v moci, ježto bylo tělo a duše

*) V kodexech latinských stojí 'tercia' (třetí), patrně chybně místo 'secunda' druhá. Pozn. překl.

navzájem oddělitelné, odtud jest, že tyto sjednocovaly se se Slovem najednou jedinou jednotou v konu, ale více jednotami v moci, odděleny však od sebe navzájem sjednocovaly se více jednotami.

A z toho jest patrno, co jest říci k otázce, která může býti dle vysvětlení prostě připuštěna.

4. *Zdali při Kristově smrti byla božskost oddělena od těla?* A mistr ukazuje na tomto místě, že nikoli, rozuměje tělem druhou část Krista člověka, ale ne úplného přijatého člověka, jak se to pojímá ve slovech: „Slovo tělem učiněno jest“, t. j. Slovo učinilo, aby bylo člověkem. A bylo by dlouhé klásti mnoho příčin, proč Slovo nebylo odděleno od těla, kteréžto příčiny kladou Pařížský a Bonaventura. A poněvadž jsou dosti nechutné, proto ať odpočívají v dobrém pokoji.

5. *Zdali se tělo Kristovo proměnilo v popel?* Praví se, že nikoli, jak dokazuje Petr apoštol ve 2. kap. „Skutků apoštolských“ slovy žalmu: „Nedáš svatému svému viděti porušení“. — Ale někdo by řekl, že se neproměnilo v popel, protože bylo předstiženo vzkříšením. Ale kdyby nebylo bývalo předstiženo, bylo by se bývalo proměnilo v popel, protože bylo složeno z protivných živlů, jako těla jiných lidí.

Zde se praví, že onen podmíněčný soud jest správný, jako nyní, t. dle malé nemožnosti. Neboť podle zřízené moci tělo to nemohlo býti vzkříšením nepředstiženo, ale jako Kristus musil trpěti a tak vejíti v slávu svou (Lukáš, kap. 14.), tak musilo jeho tělo třetího dne býti vzkříšením předstiženo. Některým však se zdá, že kdyby to tělo nebylo bývalo předstiženo vzkříšením, ještě by prostě nebylo se proměnilo v popel pro jednotu Božství, které jest mocnější, aby je zachovalo od proměnění v popel, než duše oživující tělo. —

DISTINKCE XXII.

Zde se tážeme zda . . .

1. Tato jest *distinkce 22*. Obsahuje předně, že Kristus byl v třídění smrti opravdu člověk pro jednotu těla a duše se Slovem, kterážto jednota rozvázána nebyla, a přece byl opravdu mrtev pro oddělení duše od těla. Jiní pak lidé zovou se lidmi pro jednotu duše s tělem, jakž i on byl člověk před smrtí a po vzkříšení. Praví se však, že Bůh stal se člověkem pro jednotu těla a duše se Slovem, kterážto jednota v třídění potrvála. I jest poznamenati, že zde se Mistr nedrží. Neboť nynější (bohoslovci) praví, že Kristus v třídění nebyl člověkem, jelikož člověk sestává z jednoty těla a duše, které tehdy nebylo. 2. protože k pojmu člověka náleží, aby byl živící, což mrtvému v tomto smyslu nenáleží. 2. obsahuje, že Kristus nebyl všude člověk, ani nyní všude, kde jest, není člověk, ježto všude jest podle božskosti, není však všude člověk, ježto všude není Slovo sjednoceno

s člověkem; ale kdekoli jest podle člověka, tam jest člověk. 3. obsahuje, že Kristus v čas smrti byl všude jako Bůh a jako člověk byl v pekle a v hrobě: v pekle podle duše a v hrobě podle těla. 4. obsahuje, že Kristus nebyl by býval pravý člověk, kdyby nebyl přijal tělo a duši, ale přec od té doby, co je přijal, žádné z obou neodložil, ale s obojím podržel touž jednotu, kterou přijav sloučil. 5. že Kristus v též čas byl celý v pekle, celý v nebi, celý všude, ale ne celé, protože 'celý' vztahuje se k osobě, ale 'celé' k přirozenosti, jako 'jiné' k přirozenosti, 'jiný' však k osobě se vztahuje. 6. že lze říci, že Syn člověka nebo ten člověk sestoupil s nebe nebo jest všude, a to se vztahem rozumění k jednotě osoby, ne k lišnosti přirozeností.

2. Odtud verše:

Y Bůh ve smrti pak, poněvadž tělo, nikdy duši však,
Obětoval, proto dál zůstal člověkem, jelikož však
Duch z těla se vzdálil, proto dí se o něm to, že umřel.
Rciž že v pekle člověk jest Kristus, neb spojené jest
Božství s Krista duši, a totéž o těle rci také zas.
Ačkoli ne vždy 'celé', je celý Kristus všude přec jen.
Rciž že člověk jest vždy, když jest osoba znamená;
Však k dvěma-li stránkám u něho zříš, pak je to chybné.

3. *Zdali Kristus v třídění smrti byl člověkem?* Mistr praví, že ano; ale od nynějších (bohoslovců) v tom Mistr není držen. Ale na zrušení sporu jest poznáti, že toto jméno 'člověk' jest v písmě pojímáno čtverým způsobem: předně za stvořeného ducha lidského, jako tu v 1. kap. 'Genesis': „Učinme člověka“ atd. Neboť stvořený duch člověka jest bytnost osob podržující Trojici a proto právě duch ten byl učiněn k obrazu Trojice a pak učiněn k podobnosti s Bohem, když byl namalován ctnostmi bohoslovnými; a tak jest patrné, že Mojžiš člověkem rozumí stvořeného ducha rozumného a ne tělesnou podstatu lidskou. Neboť Bůh tehdy nebyl tělesný, aby člověk vnější stal se k jeho tělesné podobnosti. 2. bere se člověk za tělo, jež jest druhá jakostná část člověka složeného z duše a těla, podle slov 1. kap. evangelia sv. Jana: „Slovo tělem učiněno jest“, třebaže by se tělem mohl rozuměti celý člověk, jak jest patrné ze sv. Augustina v kázání, katolicky však a výslovněji k naznačení snižení a pokoření Slova božího rozumí se tělem bytnost tělesná, jež jest první látka, skoro nic. Neboť tak mluví písmo svaté o těle v Athanasiovu 'Vyznání víry': „Jako duše rozumná a tělo jest jeden člověk“ atd. a nezáleží na tom, protože obojí bytnost, jak tělesná tak duchovní jest táž osoba. Neboť Bůh učinil dvě bytnosti podstaty celé, ne částečné podle bytnosti: tělesnou, jak jest patrné na pouhých tělesných (vlastnostech), a duchovní, jak jest patrné na pouhých duchovních, a nelze vymysleti třetí; a v obou z nich ustavil člověka v osobě; a ježto každá věc jest svá celá, ne částečná bytnost, tedy

každý člověk jest v svůj čas bytnost tělesná, a tak tělo, a jest bytnost duchovní, a tak duch. A tak podle ducha nazývá Apoštol člověka vnitřního a podle těla člověka vnějšího.

I tělo a duše, výsledek to ze souměrného smíšení tělesného, jsou dvě neúplné přirozenosti toho člověka, z nichž se jakostně skládá přirozenost neporušená a úplná, jako jest v jiném smíšeném nebo jednoduchém. A taková přirozenost neporušená nazývá se třetím způsobem člověk a tímto způsobem bohoslovci a filosofové pojmají obecně člověka, říkáce, že dle výměru jest člověk rozumný živočich smrtelný a tím způsobem ani mrtvé tělo není člověk, ani duch není takto člověk, to jest složený z duše a těla. 4. způsobem bere se člověk za osobu, jež jest kterákoliv z řečených přirozeností. A tím způsobem drží víra katolická dle svědectví písma, že ten člověk, který stvořil nebe i zemi, byl narozen z Panny, obcova s lidmi, trpěl, umřel a byl pohřben atd. Nikoli však podle přirozenosti přijaté nestvořil svět, ani podle Božství netrpěl, ani podle duše nebyl mrtev a pohřben, aniž podle těla nebo neporušené přirozenosti lidské sestoupil do pekel. Ale ježto táž osoba jest toto všecko, podle jednoho učinil jedno a podle jiného druhé.

Po těchto p o z n á m k á ch se praví, že Kristus v třídění smrti byl člověk čtvrtým způsobem, totiž osoba, jež jest nerozdílně tělo, duch a Slovo. Byl také člověk 1. způsobem, totiž stvořený duch, který sestoupil do pekel; byl také člověk 2. způsobem, t. tělo nebo hmota, ježto byl podstata tělesná nebo bytnost, která dříve; ale nebyl člověk 3. způsobem, ježto nebyl duch sjednocený s tělem, z kteréž jednoty by oduševněním vznikl složený člověk.

DISTINKCE XXIII.

Ježto však výše :

1. Tato *distinkce* 23. obsahuje předně, že víra pojímá se trojako, t. za to, čím se věří, a tak jest zvyklost nebo ctnost, byla-li by utvářena láskou. 2. pojímá se za to, čím se věří, a není ctnost, a tak jest víra beztvárná. 3. pojímá se za to, co se věří, což jest jiné než to, čím se věří, jako jest předmět víry, na př. článek víry křesťanské. 2. obsahuje, že něco jiného jest věřiti v Boha, něco jiného věřiti Bohu, a něco jiného jest věřiti Boha. Věřiti Bohu jest věřiti, že jest pravda, co mluví, což i zlí činí, a my věříme člověku, ale ne v člověka. Věřiti Boha jest věřiti, že on jest Bůh. Věřiti v Boha jest věřením ho milovati, věřením veň jíti, věřením k němu lnouti a k jeho údům se přivtělit. 3. že víra, kterou mají ďáblové a zlí křesťané, jest jakost mysli, ale beztvárná, ježto jest bez lásky. 4. že víra, jež se věří a již se věří, jest jedna u všech věřících, ne počtem jedna, ale rodem. 5. že víra v srdci člověka od toho člověka jest viděna rozumově.

6. že víra jest podstata věcí, v něž máme doufati a důvod nezjevných; neboť věrou dokazují se věci, o nichž věříme, že se dějí, pochybuje-li o nich někdo. 7. že víra beztvárná předchází druhdy naději a lásku, víra utvářená však láskou nepředchází ani naději ani lásku.

2. Odtud verše:

Z ctnost, jíž se věří, věci, jež nevidíš, to je víra.
 Dí se, u víře že jest to jiné čím než co věří se;
 Ne věřením Krista, Kristu, však jen věřením veň
 Víra je ctnost, láskou stvrzená, trvalá, ne jinak však.
 Dí se, že jedna rodem jest víra, ne počtem ale snad.
 V ty věci jež nevidíš máš víru, ty, ježto vidíš, víš,
 Víru vida v sobě být; toto jen rozumem se děje vždy.
 Víra ta předchází naději vždy, stejně i láska.
 Víra od lásky je, což však nikdy ti nelze obrátit'.

3. Bere se v pochybnost, *zda jest dobrý tento výměr víry: víra jest podstata věcí, v něž máme doufati, a důvod nezjevných.* Zdálo by se, že nikoli. Předně proto, že žádná víra není podstata. To jest patrné: neboť žádná jakost není podstata. Ale všeliká víra, jíž se věří, jest jakost, tedy žádná víra, jíž se věří, není podstata. Vyšší návěst jest patrna z „Predikament“ a z 2. kn. „Posterior“; a nižší návěst jest sama sebou známa, protože v ní vyšší klade se za přísudek o svém nižším. 2. nezdá se výměr ten býti dobrý proto, že některá víra netýká se věcí, v něž máme doufati, ale těch, v něž jsme doufali, jak jest patrné o víře v utrpení a vzkříšení Kristovo a o stvoření světa.

Jest věděti, jak praví sv. Tomáš v 2. hlavní části, v kvest. 1., že Apoštol vyměřuje víru dvěma věcmi; t. přirovnáním k předmětu, jenž jest věc nezjevná podle přirozeného poznání, a přirovnáním k účelu v tom, že praví „podstata věcí, v něž máme doufati“. Neboť ačkoliv předmět i účel víry jest týž, přece ne podle téhož způsobu. Neboť Bůh jest předmět víry, jakožto první pravda povýšená nad přirozenou moc našeho rozumu, a tak se zove věcí nezjevnou. Jest však její účel dle toho jak jest jakési dobré vysokostí svou přesahující schopnost lidskou, ale štědrostí svou sama poskytující k sdílení. A ježto víra není podstata ani základ Boha, musí se říci, že jest základ věcí od Boha zpříčiněných, jako jest jasné vidění Boha a kochání se v Bohu, v nichž záleží dovršená blaženost člověka. Odtud se vykládá výměr víry takto: víra jest podstata, t. j. základ věcí, v něž máme doufati, jež jsou jasné poznání Boha a kochání se v Bohu, a jest důvod, t. j. opravení a osvícení duše, ve věcech nezjevných; t. j. vzhledem k těm, které nyní lidskému smyslu a rozumu nejsou dokonale zjevné; a tak jest víra základ, původ a počátek budoucí blaženosti, v níž máme doufati, která nyní věřícím zjevna není. Jest tedy víra základ celé duchovní budovy, jako podstata jest základ

případností, které ji předpokládají; a jako jest nemožné, aby případnosti stály přirozeně bez podmětu, tak jest nemožné bez víry se líbiti Bohu, jak praví Apoštol v 11. kap. listu k Židům, který vyměřuje víru příčinou účelnou, t. blažeností, jež jest věc, v kterou máme doufati, nyní smyslu a rozumu člověka zde na zemi nezjevná. A ježto formální blaženost záleží v nejvš pravdivém a v nejvš dobrém, proto víra povznáší rozum k poznání nejvš pravdivého a vašeň k milování nejvš dobrého. A ježto víra týká se věcí nezjevných, jak bylo řečeno, a jest nesnadno věřiti věci skryté, proto k tomu, aby se něco pevně věřilo, jsou nutny dvě věci: první jest pravda, jež jest osvícení mysli, povznášející duši, druhé jest opravení autority posilňující duši: první z těchto pak jest z víry, druhé z hodnověrného písma, vydaného Duchem svatým; autorita pak skýtá oporu víře, víra souhlasí s autoritou a obojí jest skrze Krista, pročež on pravda a záře se nazývá, jelikož vírou osvěcuje mysl a učením ukazuje pravdu.

Z toho jest nějak patrno objasnění výměru víry. K 1. důvodu popírá se vyšší návěst a praví se, že v „Predikamentech“ a v kn. „Posterior“ Filosof pojímá podstatu za věc bytující sebou samou, ale Apoštol pojímá podstatu za základ, jenž jest sám v sobě případnost. K druhému se připouští, že některá víra týká se věcí, v něž jsme doufali, ale z toho nenásleduje, že by se netýkala těch, v něž máme doufati; neboť kdo věří v stvoření světa, vtělení a utrpení Kristovo, ten má víru nebo věří pro věci, v něž dlužno doufati, t. pro jasné vidění Boha a pro nekonečnou rozkoš.

4. *Zdali beztvárná víra jest dar vlitý?* Jest říci, že ano, neboť beztvárná víra činí rozum snadný k věření věcí, jež mají býti věřeny, a rozhoduje k odporu proti těm, jež nemají býti věřeny.

5. *Zdali jest beztvárná víra v ďáblech?* Jest říci, že beztvárná víra, jež jest zvyklost vlitá, není v ďáblech, ale beztvárná víra, jež jest zvyklost nabytá, jest v ďáblech. Neboť mají nějakou znalost o člancích skrze mnohé záznaky, a skrze zkušenost i také přirozené poznání mají nějakou známost o člancích vztahujících se k božskosti.

6. *Zdali beztvárná víra vymizí s příchodem lásky?* Jest říci, že nikoli, ale láskou toliko se ruší beztvárnost a víra utvářená láskou potrvá. A věz, že všechny bohoslovné ctnosti jsou vlévány co do času zároveň, ale přece kon víry předchází přirozeně kon naděje a lásky.

DISTINKCE XXIV.

Zde se tážeme, zdali víra . . .

1. Tato jest *distinkce 24.* pojednávající o víře v přirovnání. Obsahuje předně, že víra týká se vlastně věcí neviditelných. Tedy není vlastně víra, již říkáme, že věříme v to, co vidíme. 2. že Petr měl

víru v umučení Kristovo ne v tom, že je viděl, ale v tom, že věřil, že jest Bůh, který trpěl. 3. že víra není o těch věcech, které jsou úplně neznámy, ježto víra jest ze slyšení, ne však vnějšího, ale vnitřního, ani o těch věcech, které podléhají vnějšímu vidění, přec však jest o těch věcech, které jsou pojímány viděním vnitřním, t. j. rozumem.

2. O tom jsou tyto verše:

*A věci, ježto vidíš, ty činí, že věříš takové též,
Jichž nevidíš; a lidé takovým dí též, že věří pak.
Petr věří, že je Bůh, ten Kristus ježž trpěti zřel.
Však nevěříš vlastně, vně co postřehuješ, ale uvnitř
Též nevěříš v nic leč, rozumíš-li dříve, a to vždy
Obraceje s různým poznání své časem arci.*

3. Tážeme se, *zda předmětem víry jest toliko nestvořená pravda.* Zdálo by se, že nikoli. Neboť předmětem víry jest to, že svět byl stvořen a Syn boží že se stal člověkem, ale to jsou jiné věci než nestvořená pravda, tedy jest otázka falešná. — Na opak jest Dionysius v 7. kap. ‚O božských jménech‘, pravě, že víra jest o prosté a vždy bytující pravdě, ta pak jest pravda nestvořená.

Jest v ě d ě t i podle Tomáše, že v předměte víry jest něco formálního a něco látkového. Formální jest první nestvořená pravda, protože cokoliv víra věří, věří skrze první pravdu, o níž se opírá jako o prostředek, protože nesouhlasí s ničím, leč co jest zjeveno od Boha. A tak síla božská jest jaksi prostředek k dokázanému úsudku. Látková stránka víry však jest to, že má nějaký vztah k Bohu, k jehož poznání člověku napomáhají některé účiny božskosti, aby odtud následoval božského požívání. A tak tento předmět nepadá pod víru, leč ve vztahu k Bohu.

I jest patrné, že formální předmět víry jest toliko nestvořená Pravda, ačkoliv látkový předmět jest pravda stvořená, podle toho jak má vztah k Bohu, jako jest, že svět stvořen od Boha, Bůh že se stal člověkem a tak o mnoha jiných věcech, kteréž jednotlivé vztahují se k formálnímu předmětu víry, jako vše vymyšlené v lékařství vztahuje se hlavně ke zdraví. I jest patrné, že důvody položené naopak platí zároveň bez odporu.

4. *Zdali víra jest toliko o výrazech složených a větných?* Jest p o z n a m e n a t i, že ‚výraz složený‘ nazývá se rčení, jako: utrpení Kristovo, ‚výraz větný‘ však nazývá se tvrzení, jako: Kristus trpěl, ‚výraz nesložený‘ jako věc, jako Bůh, Trojice, vtělení, utrpení, vzkříšení a podobné. Nyní jsou dvě mínění o této látce, jedno, jež dí, že víra jest o výrazech složených, druhé, že jest o nesložených. Ale lze říci, že jako formální předmět víry, jak bylo řečeno v předchozí otázce, jest první nestvořená Pravda, ale předmět látkový jest pravda stvořená, dle toho jak má vztah k Bohu, tak víra jest formálně toliko o nesloženém jak jest nesloženě, ale jak jest složeně

pochopitelné člověku, ježto předmět víry, jenž jest jakost mysli, jest pravda k věření božsky a nadpřirozeně zjevená pokud s takovou pravdou, dle toho jak jest poměrně pochopitelná, ale ne ze své patrnosti, nýbrž předně z hnutí a naklonění i nařízení božího, souhlasí a lne k ní bez bázně z protikladu. Tvzení pak hlasové, napsané nebo myšlené není, leč znamení, jímž jest představována pravda, jež má býti věřena, té víře, aby byla věřena.

5. *Zdali může podléhati víře věc falšná?* Praví se, že ne, zvláště ne víře vlité, kterou Bůh vlévá k pevnému souhlasení s pravdou a nesouhlasení s falešným.

6. *Zdali totéž může býti zároveň od téhož člověka věděno a věřeno?* Někteří praví, že žádný článek víry nemůže býti dokázán nutným důvodem. Jiní praví, že může; ba Aristoteles v 8. kn. „Fysiky“ a ve 12. kn. „Metafysiky“ dokazuje z nutnosti, že jest nutno, aby byl jenom jeden Bůh; a ježto bytí jenom jednoho Boha a víra veň jest článek, zdá se, že totéž může býti najednou od téhož člověka věděno a věřeno. Obojí domněnka jest lidí velkých.

DISTINKCE XXV.

K předchozímu jest dodati . . .

1. Tato jest *distinkce* 25., kladoucí určení o přirovnání víry k věřícím. Obsahuje 1., že víra, zdá se, prospívá podle postupu času, jako prospívá poznání, pročez víra nazývá se velkou poznáním a kolikostí, t. látkovou, článků, nebo stálostí a oddaností. 2. že míra víry, bez níž nikdy nikdo nemohl míti spásy, jest věřiti, že jest, t. Bůh, a že jest odplatitelem doufajících v něho, a míti přímo nebo nepřímou víru o prostředníku; neboť táž víra spasí nás i staré, a co my věříme, že se stalo, oni věřili, že se stane. 3. že když bez víry v prostředníka staří neměli spásy, jako ani nynější lidé, tážeme se, zda musili věřiti o prostředníku vše, co my věříme. Někteří praví, že jim stačilo věřiti toliko čtyři věci, t. narození, smrt, vzkříšení, příchod k soudu; jiným se zdá, že měli-li víru v Trojici, z tajemství víry ve vtělení stačilo to, aby se věřilo, že Syn boží narodí se z člověka a bude souditi. 4. že Kornelius měl víru ve vtělení, ale nevěděl, stalo-li se, či stane-li se. 5. že víra, naděje a láska a konání podle něčeho jsou si rovny v přítomnosti, protože v kolik věříme, v tolik doufáme, a v kolik věříme a doufáme, tolik milujeme, a tolik konáme, v kolik věříme, doufáme a milujeme. 6. že láska jest větší víry a naděje, ježto když dojdeme k Bohu, víra a naděje přejdou, ale láska trvá. 7. že když Apoštol praví: „Účel prikázání jest láska“, vykládá se to podle Augustina o srdci čistém a svědomí dobrém a víře neličené: o srdci: t. j. rozumu, svědomí a naději. A tak víru a naději vidíme předcházeti lásku, kterou nepředcházejí co do času. Ale proto se praví, že víra

a naděje mohou býti v někom bez lásky, láska však bez nich nikoli, t. v přítomnosti, ačkoli zbožná víra nebo naděje nemohou býti bez lásky.

2. Verše:

B před ním živší i po něm zase následující
V Krista věří a to buď rozlišně aneb jen i prostě.
V Krista věříš ovšem, Kornelie, ježto nevíš však,
Byl-li zrozen vskutku proto tě poučí Petr arcí.
Rovné jsou naděje, vše práce láska i víra;
Že však láska trvá, za to má se, že jest ona větší.
Postačujet věřiti vždy o Kristu věci čtvero pouze.

3. Ježto tato distinkce jest o víře, proto zdá se užitečným říci něco o *vyznáních a článcích víry*. Tu jest věděti, že ‚vyznání‘ (symbolum) jest totéž, co souhrn řečí, jako v radě, a praví se od ‚syn‘, což jest ‚s‘, a ‚bolus‘, což jest díl, jelikož každý položí tam svůj díl, t. j. částku. Odtud vyznání (symbolum) znamená podobnost a souhrn. Jméno vyznání pak klade se od čtyř souhrnů. Předně od souhrnu mnohých lidí v jedné víře; 2. od souhrnu kazatelů víry, protože všichni apoštolé shromáždění vydali toto pravidlo víry, takže jedenkaždý připojil jiné; 3. že z různých míst písma svatého shrnují se tu ty věci, které dlužno věřiti, aby byly na snadě; 4. protože se tam shrnují všechna dobrodíní od Boha nám udělená. Proto Dionysius praví ve 4. kap. ‚Církevní hierarchie‘, že vyznání náboženství vhodněji může se zváti hierarchické díkůčinění, jaksi dobrá milost.

Jsou pak tři vyznání, t. vyznání apoštolské, které se říká v ‚primě‘*), vyznání Nicejské, které se říká při mši, a vyznání Athanasiovo, které se říká o nedělích a velikých svátcích vysokým hlasem v primě. A ptáš-li se, proč vyznání apoštolské se říká potichu v primě a v kompletoriu, druhá dvě však říkají se hlasitě, jedno po evangeliu, druhé však v primě, odpovídá se, že apoštolské vyznání bylo vydáno, když víra ještě nebyla rozhlášena, a proto se říká potichu. A protože bylo vydáno k rozhlášení nauky víry, proto se říká každodenně v primě a v kompletoriu, jaksi na počátku dne a noci na znamení, že všeliké naše konání má bráti počátek od víry, a protože jím chráníme se proti protivenstvím a ve prospěšném. — Ale druhá dvě vyznání byla vydána za času víry již rozhlášené a proto se zpívají veřejně; a protože byla vydána ne hlavně k předkládání víry, ale k hájení nebo osvětlování jí, proto se nezpívají o jednotlivých dnech, ale o těch, kdy lidé nejvíce se scházejí do kostela a kdy se koná nějaká slavnost o tom, co se vztahuje k článkům. A ježto vyznání Nicejské bylo vydáno k ozřejmění víry, říká se hned po evangeliu, jako jeho

*) Prima — první ranní hodinka.

Pozn. překl.

výklad. Vyznání Athanasiovo však, protože bylo vydáno proti kacířům říká se v primě, jaksi již po zahnání temností kacířských.

Tolik budiž nyní v krátkosti řečeno o vyznáních.

4. Pak jest krátce promluvíti o *článcích*. Jest pak článek víry podle Richarda od sv. Viktora nedílná pravda o Bohu, vízící nás k věření. Jest pak „artikulus“ (článek) jméno řecké, jak praví někteří, a znamená nedílnost, pročež údy, které se nedělí v jiné údy, zovou se články. A proto Richard v řečeném výměru sledoval vlastnost jména řka, že jest nedílná pravda, jako jest, že Bůh jest trojí, Kristus že jest pravý Bůh, a tak jiné. I praví: „vízící nás“ ne vazbou nucení k věření Bohu, ale nutností a vazbou cíle, neboť bez víry článků nemůže býti spásy.

Články víry pak rozlišují se dvojako: jedním způsobem co do předmětů víry — a tak jich jest 14 — druhým způsobem vzhledem k těm, kdo rozlišili ty články, a tak jich jest 12. podle počtu 12 apoštolů, jichž postačitelnost nyní pomímám.

5. Běře se v pochybnost, *zda víra prospívala podle postupu časů?* Jest říci, že nikoli, vzhledem k přidávání článků; neboť články byly vždy tytéž. Přec však prospívala víra vzhledem k výkladu a poznání článků; neboť čím více se staří přibližovali k příchodu Kristovu, tím příměji věřili a zjevněji poznávali.

6. *Zdali vždycky bylo nutno míti přímou víru o vykupiteli?* Jest věděti, že pokolení lidské má se podle různých časů k víře ve vykupitele trojako. V prvním stavu totiž před hříchem nikdo nemusil míti přímou víru o vykupiteli, ježto ještě nebyla uvedena služebnost, ale stačilo míti nepřímou víru v poznání Boha, t. aby člověk věřil, že Bůh stará se oň v těch věcech, které byly nutny k víře. V 2. stavu však, po pádu před příchodem Kristovým, někteří měli přímou víru o vykupiteli, kterým bylo učiněno zjevení, kteří nazývali se větší, někteří však, kteří se nazývali menší, měli nepřímou víru ve víře větších, pročež svátost vykoupění předkládala se ve znameních obětí. Avšak v stavu po příchodu Kristovu, jelikož tajemství vykoupění jest již naplněno, tělesně i viditelně kázáno, všichni jsou vázáni věřiti přímo tak, aby každý vyznával, že Kristus jest Syn boží, pravý Bůh a pravý člověk, vykupitel pokolení lidského, věře vše, co chce, aby o něm bylo věřeno, dle slov sv. Augustina v kázání na ono evangelium: „Stanul Ježíš uprostřed učedníků“, kde dí: „Nikdo nevěříž“ atd. Tolik Augustin.

DISTINKCE XXVI.

Jest pak naděje ctnost . . .

1. Tato *distinkce* 26., pojednávajíc o naději, obsahuje předně, že naděje jest jisté očekávání budoucí blaženosti, pocházející z boží

milosti a z předchozích zásluh. 2. že jak víra, tak i naděje jest o věcech neviditelných. 3. že jako se liší víra od naděje slovem, tak i důvodným rozdílem, ježto víra týká se věcí dobrých i zlých, naděje však toliko dobrých. Dále: víra týká se věcí minulých, přítomných i budoucích, ale naděje toliko budoucích. Dále víra se týká věcí vlastních, t. že věrou věří člověk, že počal býti, a týká se i cizích věcí, ale naděje týká se cizích. 4. že Kristus, v němž byla dobra vlasti, věřil a doufal, že vzkříšení bude třetího dne, přec však neměl ctnost víry ani naděje, ježto ne hádankově a přemýšlivě, ale velmi jasně je poznal, ne tak však starí otcové.

2. Odtud verše:

C naděje ctnost jest, ve duchovní již věci doufáš.
Z částí podobná jest též víře, ta jest přece větší.
Věř, že neměl Kristus naděje s vírou jako ctnosti:
Neb jsa věděl jistě vše jako blažení to vědí teď.
V předpeklí otcům naděje však i víra je dána.

3. Běře se v pochybnost, *zdali jest dobrý výměr naděje, který praví: naděje jest jisté očekávání budoucí blaženosti, pocházející z milosti Boží a z předchozích zásluh.* Zdálo by se, že nikoli, protože jest některá naděje, která není jisté očekávání budoucí blaženosti. To jest patrné, totiž naděje předzvědných — jest tedy výměr špatný. Závěrek platí proto, že všeliký dobrý výměr má náležeti každému pojmu obsaženému pod vyměřeným, a dolejší návěst jest patrná, protože předzvědění nejsou jisti o budoucí blaženosti. Podobně naděje, již někdo doufá, že dosáhne prebendy, ta není jisté očekávání budoucí blaženosti, ale budoucí prebendy.

Jest poznámenati, že výměru naděje dlužno rozuměti tak, že naděje vlastně řečená nazývá se ‚jistou‘ pro kolísání, které bez jistoty na něco plyne; nazývá se ‚očekávání‘ pro obsáhnutí které bude ve vlasti, kde všechno jasně a přítomně bude člověk míti; praví se také ‚budoucí blaženosti‘ na rozdíl od otrocké bázně, která jest očekávání budoucí bědy; praví se ‚pocházející z milosti boží‘, t. j. uvážena z dobročivosti, na rozdíl od zoufání, které uvažuje toliko přísnost boží; praví se ‚ze zásluh‘ t. vlastních, na rozdíl od opovážlivosti, která uvažuje toliko dobročivost boží. — A věz, že jistota vzniká ze tří věcí: t. z božské štědrosti, z nadbytku zásluh a z předem okusem věčných věcí. Protož ten jest jist blažeností, kdo uvažuje božskou štědrost oplývá zásluhami a předem okouší líbezně z věčného poznání, čím bude v budoucnosti nasycen.

Jest tedy z toho patrné, že výměr naděje jest dobrý. — Pak k důvodu se praví, že naděje netýká se vlastně předzvědných a podobně ani jiných věcí, leč dvojsmyslně: jako se praví o někom, že věří svýma očima ne vírou vlastně řečenou, tak také se praví, že některý předzvědný doufá, ne však vlastně, protože nemá postači-

telných zásluh. Také naděje těch, kteří jsou v očistci, a kteří byli v předpekli, jest s jistotou vědění, pročť se jaksí odkloňuje od naděje vlastně řečené. Avšak naděje, která byla ve sv. Štěpánu, když viděl nebesa otevřená, a která byla v Pavlovi, když řekl: „Vím, komu jsem uvěřil a jist sem“, a která byla v Adamovi před hříchem, byla z jistoty vidění, přec však slabšího, než na nebesích. Odtud naděje takto vzatá jest ještě méně vlastně řečena. Z toho jest patrné, že ve vlasti není naděje ve svém bytí formálním, ježto blaženost jest celé držení zároveň všech věcí dobrých. Proto tam není nic budoucího, veť by se doufalo. A třebaže vzkříšení těl jest co do věci svatým budoucí, přece jest jim přítomné co do poznání, jak praví Tomáš ve 21. kap. 5. kn. „O pravdě bohoslovecké“.

Dále v ě z, že jest dvojí naděje, t. přímlyvy a odměny. První musíme klásti ve svaté, 2. však toliko v Boha. A tato jest trojí, t. odpuštění, jako tu v žalmu: „Doufal jsem v tebe, Hospodine“ atd. 2. milosti: žalm: „Doufající v Hospodina milosrdenství zastře“. 3. slávy, ve 26. kap. „Příslví“: „Kdo doufá v Hospodina, spasen bude“.

4. *Zdali jest naděje ctnost?* Praví se, že ano: neboť jest zvyklost naklánějící duši k směřování k Bohu, jakožto nejvyššímu nedostupnému. A proto praví Richard ve 4. hlav. části, kn. I., že dobré v tom smyslu, jako nedostupné, jest předmět naděje, protože jako rozkošné a užitečné jsou jakési rozdíly dobra, tak i nedostupné jest rozdíl dobra. A proto jako pojem dobra jest z pojmu rozkošného a užitečného, tak jest i z pojmu nedostupného.

5. *Zdali může naděje býti beztvárná?* Někteří praví, že ano, jako i víra může býti beztvárná. Neboť kon naděje přirozeně předchází kon lásky a proto praví, že naděje může býti bez lásky, protože některý člověk, jsa v hříchu smrtelném, doufá, že bude spasen, ježto má úmysl někdy se napravit a tak má úmysl se zasloužit a má v úmyslu zásluhu, z nichž pochází naděje. Ale jest z n á m o z výše řečeného výměru, že bez zásluh není naděje, protože naděje jest jisté očekávání pocházející z milosti a ze zásluh. Nechť se tedy výroky shodnou a budiž řečeno, že naděje beztvárná jest dvojsmyslně nadějí, jako i víra beze skutků jest mrtvá a následovně víra dvojsmyslně řečená.

I j e s t p o z n a m e n a t i, že nadějí nazývá se někdy předmět naděje, jako tu v 3. kap. listu k Titovi: „Vyčkávající blažené naděje“, t. j. blaženosti, v níž doufáme. 2. se nadějí nazývá kon naděje, jako tu: „Naděje jest očekávání budoucí blaženosti“. 3. se jí nazývá jistota jakási a tak se pojímá v 5. kap. listu k Římanům: „Soužení trpělivost působí, trpělivost pak naději“, t. j. jistotu o odplatě. 4. se tak nazývá zvyklost naklánějící a omezující vůli k očekávání posledního cíle. Prvním způsobem jest naděje naruživost žádosti citové a vyčítá se mezi čtyřmi hlavními naruživostmi jež jsou: naděje, bázeň, radost a žalost, a tak není ctností. 2. způsobem jest předmět ctnosti. 3. způ-

sobem jest kon ctnosti. 4. způsobem jest okolnost konu ctnosti. 5. způsobem jest vlastně ctnost.

A to, co řečeno o naději, postačič.

DISTINKCE XXVII.

Ačkoliv však Kristus neměl . . .

1. Tato jest *distinkce* 27., pojednávající o lásce, kteráž obsahuje předně, že třebaže Kristus neměl víry a naděje, přece měl lásku, jakožto člověk, nad níž větší býti nemůže. 2. že láska jest milování, jímž jest milován Bůh pro sebe sama a bližní pro Boha. 3. že jest totéž milování, jímž jest milován Bůh a jímž jest milován bližní, kteréžto jest Duch svatý, a přece se nazývá dvojakým pro dva milované předměty, t. pro Boha a bližního, pro kteréž dva jsou také dvě přikázání. 4. že bližního má člověk milovati jen v dobrém, proto že jinak by ho nemiloval, ani pro Boha, a že bližní člověka jest každý člověk. 5. že se naznačuje způsob milování Boha, když se praví, 'z celého srdce', t. j. rozumu, bez bludu, 'z celé duše', t. j. vůlí, bez snahy po zlém, 'z celé mysli', t. j. paměti, abys všechna myšlení, všeliký život a všeliký rozum odnášel v toho, od něhož máš to, co mu přinášíš. 6. že toto přikázání není veskrze plněno od člověka v tomto smrtelném životě. 7. že třebaže jsou dvě přikázání lásky, přece často jedno se klade za obě, ne v zásluze, protože ani Bůh bez bližního, ani bližní bez Boha nemůže býti milován.

2. Odtud verše :

D pravě, žeť miluje Kristus, pak lásku liší tu.
Příkaz lásky jenom, a ne lásku dělí On a bližní.
Jedna je láska jenom, dva předměty, jakž i dary dva.
Láska-li káže se, tím jen způsob lásky se káže.
Příkaz pak poučí tě o cestě, jíž je ti jíti.

3. *Zdali milování, jímž milujeme Boha, má míru?* Jest říci předně, že má míru, v níž záleží, nebo k níž dosahuje, ježto jest konečné, ale nemá míry, nad níž by nebylo člověku dovoleno postoupiti u větším milování. Neboť nechť jakkoli jest Bůh od člověka milován, vždy má býti milován ještě více. Protož předpokládáme-li, že milovati jest dobře dobré chtíti, pak jako nikdo nemůže příliš dobře chtíti Bohu, tak nikdo nemůže příliš milovati Boha a následovně když miluje Boha, nemá míry milování Boha, nad níž by nebylo mu dovoleno více milovati, ježto dobře mu chtě, nemohl by mu tak příliš dobře chtíti. Jestliže však příliš milovati Boha jest dobře dobré Bohu chtíti bez konce, tu nechť kdokoli a jakkoli volně miluje Boha záslužně, pak tento správně miluje Boha bez míry a takto správně bez

miry nemůže býti milováno nic, leč sám Bůh. Odtud jelikož to, aby stvoření rozumné ba celá veškerost stvoření libě sloužila Bohu a chválila a oslavovala Boha, i jakkoliv velice může, a to, aby Bůh byl stvořitelem stvořujícím a vykupujícím pokolení lidské a spásu dávajícím veškerosti vyvolených, jest menší ve své formě, než to, že Bůh sám v sobě jest Trojice a že Bůh jest: proto také celé „dobře chtítí“ Bohu, i pokud mohu, jest menší, než abych já chtěl dobré Bohu, pokud mohu, protože on jest Bůh.

Předně tedy a hlavně máme dobře chtítí Bohu svému, celé Trojici, že jest Bůh, a pak že jest stvořující veškerost, vykupující a spásu dávající celému rodu vyvolených, nejspravedlivěji a nejkrásněji trestaje celý souhrn předzvěděných; po tom máme dobře chtítí Bohu, že slouží a líbí se mu veškerost všech k chvále a slávě jeho. Dobře chtítí Bohu tedy, protože on jest Bůh, jest dobře chtítí dobré a protože ten Bůh jest první a nejvyšší dobré, proto rozumné stvoření má milovati předně Boha, protože jest první a nejvyšší dobré, pak má milovati Boha, protože jest dobrý celé veškerosti, a pak má milovati Boha, protože on jest dobrý stvoření rozumnému takto milujícímu; neboť takto jest Bůh milován nade vše jiné milování hodné, kteréžto milování má měřiti všechno jiné milování, aby bylo náležité. Byl-li by však pořádek obrácený, t. že by stvoření rozumné milovalo Boha předně proto, že jest dobrý tomuto milujícímu stvoření a pak proto, že ten Bůh jest sám v sobě dobrý, kdož by pochyboval, že milování to jest liché a prázdné.

Z toho jest patrné, že každý, kdo v lásce dává přednost nějakému stvoření před Bohem, ten nemiluje ho opravdu a následovně jest bez lásky, nejsa hoden důstojnosti Pána Ježíše Krista, dle jeho slov: „Kdo miluje matku nebo otce“ atd. „není mne hoden“.

2. jest patrné, že každý, kdo jest ve smrtelném hříchu, ten nemiluje Boha dobře; to jest patrné, protože nechce dobře dobré Bohu. Neboť kdyby dobře chtěl, pak by řádně a správně Boha, který jest nejvyšší dobré, nejvyšš miloval a následovně nedával by žádnému stvoření přednost před Bohem a tak by ani nebytoval ve smrtelném hříchu. Nutno tedy, aby kdo opravdu miluje Boha, byl čist od všelikého zločinu, a kdo nechápe tento smysl milování, t. aby Boha miloval nade všechno, nebude spravedlivý.

DISTINKCE XXVIII.

Zde lze se tázati . . .

1. Tato *distinkce* 28., kladoucí jistý výčet věcí, jež máme milovati, obsahuje předně, že všeliký rod věcí, jež máme milovati, jest obsažen v oněch dvou přikázáních, t. Bůh, duše bližní a tělo. 2. že jménem bližního rozumí se každý člověk i svatí andělé i Kristus

jako člověk, jehož máme jako člověka více milovati než sebe, ale méně než Boha, ježto jako člověk jest menší Boha. 3. že bližní praví se různými způsoby, t. podmínkou prvního zrození, a tak jsou všichni bližní, protože jsou všichni od jednoho zplozeni: 2. naději v obrácení, jako hříšníci, 3. blízkostí příbuzenství, jako pokrevenci, 4. z důvodu skytání dobrodiní, jako andělé, Sámariťan . . .

2. Odtud *verše*:

E že celého tu máš milovat' bratra, též sebe míti
V lásce, všakť o tobě zvláštní příkaz tu není dán;
Anděl ti nejbližší jest v poslušnosti i lásce:
Poslušnost, naděje příbuzným jej tobě dává.

3. Tážeme se, *zdali nerozumná stvoření dlužno milovati z lásky*. Jest říci, že nikoli. Neboť láska jest jakési přátelství, vlastností přátel pak jest navzájem se z lásky milovati. Dále: vlastností přátel jest v témž životě zvláštním obcovati, jako andělé obcují s anděly, lidé s lidmi; avšak nerozumná stvoření neobcují tak s námi v životě; přece však jsou od nás milována milostí žádostivosti, která jest uzavřena v lásce, kteroužto milostí milujeme zdraví přítele a majetek a takové věci. To pak jest milováno milostí žádostivosti, co není milováno samo pro sebe, ale pro užitek odtud vycházející. A tou milostí jsou milována stvoření nerozumná.

Jest však rozdíl milovati věc z lásky a milovati každou dobrou věc bytváním v lásce. Neboť každý člověk má milovati každou dobrou věc bytváním v lásce, byť i ne z lásky. Odtud jako každý člověk jest vázán vždy býti v lásce a tak, cokoliv by učinil, má činiti v lásce, podle Apoštola, jenž dí: „Všecky věci vaše necht' se dějí v lásce“, tak každý člověk jest vázán milovati všelikou věc dobrou bytváním v lásce.

4. *Zdali anděly dlužno milovati z lásky?* Jest říci, že ano, protože s námi obcují v životě milostí a jsou schopni blaženosti, jakož i my.

5. *Zdali zlé lidi dlužno milovati z lásky?* Jest říci, že ano, co do přirozenosti, podle níž jsou dílo nejvyššího umělce k obrazu božímu učiněné a schopné věčné blaženosti. Co do zloby, která není dílo boží, nemají býti milováni — a to jest, co praví Augustin: „Tak dlužno milovati lidi, aby“ atd. A proto praví Augustin: „Když pravím ‚člověk zlý‘“ atd. Avšak ďablové a zatracení nemají býti milováni z lásky, ježto již nejsou schopni blaženosti atd.

DISTINKCE XXIX.

Po řečeném . . .

1. Tato *distinkce 29.*, projednávající řád lásky a milování, obsahuje předně, že řád milování má se znáti, aby někdo nemiloval, co nemá milovati, nebo nebyl bez lásky k tomu, co má milovati, nebo

rovně nemiloval, co má milovati méně nebo více; neboť hřeší, kdo jedná převráceně. 2. že každý hříšník, pokud jest hříšník, nemá býti milován, a každý člověk, pokud jest člověk, má býti milován pro Boha, avšak Bůh pro sebe sama. 3. že podle Augustina Boha máme milovati podle zřízení lásky více než všechny lidi nebo sebe samy, a duši druhého člověka více, než své tělo. 4. že řád lásky ukazuje se ve výčtu čtyř věcí, jež dlužno milovati, kde předně klade, co nad námi jest, t. Bůh, 2. co my sami jsme, t. duše, 3. co vedle nás jest, t. bližní, 4. co pod námi jest, t. tělo. — 5. že někteří praví, že všichni lidé mají býti milováni stejnou náchylností, ale ne stejnou účinností, t. j. skytáním pomoci, jiní však praví velmi učeně, že netoliko skytáním pomoci, ale i náchylností, abychom přede vším větší náchylností milovali Boha, pak sebe, 3. rodiče, 4. syny, 5. bratry a takové, pak služebníky, konečně nepřátele. 6. že se klade otázka, jsou-li rodiče naši nebo synové nebo bratři zlí, zda máme je milovati více nebo méně než jiné dobré lidi. I jest vidno, že více máme milovati dobré, protože jsou s námi láskou spojeni, jež jest lepší spona, než tělesná. 7. že pravíme, že u člověka dlužno milovati dvě, t. přirozenost a ctnost, neřest však a hřích dlužno nenáviděti; rodiče pak, pokud jsou zlí, máme nenáviděti, avšak nepřátele, pokud jsou lidé, milovati. 8. že jsou různé stupně lásky. Neboť jest láska začínající, prospívající, dokonalá a nejdokonalejší.

2. K některým právě řečeným bodům jsou tyto *verse*:

F v čtvero tu stupňů rozvádí předměty lásky.
Ty čtyři stupně jsou nejen účinu, avšak i lásky.
Blíže neurčuje nic zde o lásce k zlým rodičům však.
Láska počíná, pak vzrůstá a potom vrcholí již.

3. *Zdali řád lásky má býti pozorován podle náchylnosti?* Praví se, že ano a předně podle náchylnosti. 2. však vedle nebo podle účinnosti, pokud vychází z náchylnosti.

4. *Zdali člověk má více milovati sebe než bližního?* Praví se, že ano o milování přirozeném a milování lásky; přirozeným — chtěje pro sebe dříve bytí přirozenosti, než pro bližního, milováním lásky — chtěje pro sebe dříve dobro milosti a dobro slávy, než pro bližního. Neboť řád přirozenosti poroučí, aby jednokaždé více si žádalo dokonalosti v sobě, než v sobě podobném, a praví autority a soud rozumu správně, že člověk miluje z lásky dříve sebe, než bližního.

Odtud praví Richard, že člověk více má milovati sebe než bližního: neboť přátelství lásky zakládá se na blaženosti. Proto nejvíce má býti milován Bůh, jakožto jeho počátek; sebe pak miluje člověk láskou, jak jest schopen blaženosti, bližního však, pokud jest nebo může býti druh účastenství jeho dobra. Toto pak účastenství jest silnější důvod milování, než sdružení v tom účastenství. — Proto podle správného soudu rozumu každý člověk má více milovati sebe,

než svého bližního. Ale vyjmi bližního Pána Ježíše Krista, kterého má člověk více milovati, než sebe, ba člověčenství Kristovo má milovati více než sebe a celé tělo katolické církve. — Z toho jest patrné, že člověk má netoliko Boha milovati více než sebe, ale i jiné věci, t. člověčenství Kristovo a celou Kristovu církev.

5. *Zdali příbuzní mají býti více milováni než cizí?* Práví se, že ano podle přirozenosti. Tento řád však nepřisluší lásce podle ní samé, protože láska sklánějíc se vždy k nejvyššímu dobrému miluje sama ze sebe lepší. Neboť, ježto řád milování samého Boha jest nejvyšší důvodný a on miluje jestoty toliko, jak jsou dobré, proto jen to, co jest milováno od Boha, má býti milováno podle jeho řádu milování. A jelikož Bůh více dobré více ve skutečnosti miluje, tedy i my ve shodě s Bohem máme více dobré více milovati; a nepřekáží, že by přirozeným milováním člověk více miloval pokrevence, než cizího a milováním lásky více by miloval cizího než příbuzného.

DISTINKCE XXX.

Zde bývá kladena otázka ...

1. Tato *distinkce* 30., pojednávající o velikosti zásluhy toho milování, obsahuje, že lepší jest milování přítele, než nepřitele, protože jest zánícenější a tak prudčí a následovně větší zásluhy.

2. *Verše:*

G rci, že lepší jest cit lásky ku příteli povždy,
ježto je silnější lásky k nepříteli arci.

3. Tážeme se, *zda všichni jsou vázáni milovati nepřátele*. Jest říci, že ano. Ježto totiž každý člověk má býti milován, protože jest dílo a obraz boží, a každý nepřítel jest člověk, tedy každý nepřítel má býti milován, protože jest dílo a obraz boží. Dále: všeliké stvoření má býti milováno, protože jest dobré; a každý nepřítel člověk jest stvoření, tedy každý nepřítel má býti milován, protože jest dobré. Dále: jelikož každý člověk s druhým v přirozenosti lidské obcuje a slouží nebo jest schopen blaženosti, proto každý má od každého býti milován.

4. *Zdali jsou lidé vázáni ukazovati nepřátelům znamení přátelství?* K tomu jest věděti, že milovati nepřátele účinností může býti rozuměno dvojako: buď bez nutnosti, nebo z naléhání nutnosti. Prvním způsobem (praví někteří) nejsme vázáni ukazovati znamení přátelství v účinnosti, ale způsobem druhým ano. — Ale opak toho snadně lze potvrditi podle Kristova evangelia: neboť Kristus poskytoval nepřátelům velikou účinnost milosrdenství, když je učil pravdě, káral z hříchu, a za hřešící i jeho křižující se modlil.

5. *Co jest větší zásluhy, zda milovati přátele nebo milovati nepřátele?* Jest věděti, že kon má dobrotu ze tří věcí, t. z předmětu, na něž padá, z počátku, jenž jest vůle, a z povinných okolností, vyžadovaných k záslužnému konu. A podle toho něco jest záslužné předně proto, že jest to volní, vzhledem k dobrotě, kterou má kon z předmětu; a jako takové milování přitele jest lepší a tak větší zásluhy, než nepřitele; neboť lepší a záslužnější jest milovati Ježíše Krista, otce a bratra a tak přitele nejdůstojnějšího, a matku svatou církev, která jest nejdůstojnější matka a nejpřednější přítelkyně předzřízených, než milovati jednoho člověka, který páše bezpráví proti tomu otci, bratru a příteli nejdůstojnějšímu a proti naší nejdražší matce, ke kterémuž otci Kristu a naší matce církvi má býti řízeno veškeré člověkově milování; neboť ten přítel a ta přítelkyně jest příslušnější předmět milování než nepřítel. Avšak v přirovnání jiného přitele než Krista a matky naší církve k milování nepřitele, vzhledem k dobrotě, která pochází z počátku, jenž jest vůle, milování nepřitele takto jest lepší, protože jest nutno, aby bylo větší úsilí vůle v milování, které pochází ze snahy po cíli. Kde však jest větší úsilí vůle pocházející ze snahy po cíli, tam jest větší zásluha. A k tomu zní evangelium Kristovo, jenž dí v 6. kap. Lukášově: „Milujete-li ty“ atd. — Hle Pravda čítá maličkou milost z milování milujících, ale mnohou odplatu z milování nepřátel, říká: „odplata vaše mnohá bude.“

Z toho výroku následuje, že podle jakéhosi důvodu lépe jest milovati nepřátele než přátele, a naopak podle jiného důvodu lépe jest milovati přátele, než nepřátele. Odtud podle jednoho důvodu, totiž podle přirozeného vtělení člověk více miluje otce a matku a bratra neb sestru, jimž jest vázán více dobře činiti než jiným, a přece podle důvodu, jimž jeden cizí rodu tomu více prospívá obci věrných podle zřízení božího, více jest vázán ve skutečnosti prospívati tomuto, potřebuje-li toho. A všechno svrchu řečené milování má měřiti milování Boha, aby člověk tou měrou miloval otce neb matku neb bratra neb sestru neb přitele neb nepřitele, pokud poroučí a chce Bůh aby byli milováni; neboť takto člověk nepobloudí v milování, když dá přednost boží vůli, s níž svoji vůli v milování uvede, jak náleží, ve shodu. Odtud protože milování nepřitele vyniká pro dvě věci, předně proto, že milování nepřitele jediný Bůh jest příčina a důvod shodující se hlavně s milováním Boha a chtěním, ale milování přitele může býti jiná příčina a důvod, 2. proto, že milování, které odnáší ducha člověkově k vzdálenějším věcem, ukazuje se býti silnějším, jako se praví býti silnější mocnost přirozené věci působící, jako oheň šířící se na vzdálenější věci — odtud jest, že milování nepřátel nebo vzdálenějších praví se býti větší zásluhy, než milování přátel.

6. *Zdali nepříteli žádajícímu odpuštění jsme vázáni odpustiti zášť a pokutu?* Praví Pařížský, že každý jest vázán odpustiti zášť, již kdo druhého nenávidí a chce jeho zlé: „A nenazývám zášťi“

atd. Tolik Pařížský. — Ale evangelium Páně zní jinak, Matouš kap. 5. a 18. a Lukáš kap. 6., a tomu jest se lépe připodobiti.

DISTINKCE XXXI.

Také nesmíme opomenouti . . .

1. Tato jest *distinkce* 31. pojednávající o pevnosti a trvalosti lásky. Obsahuje předně, že láska může od člověka býti ztracena. 2. že nedokonalost lásky, již zde milujeme, vyjde na zmar ve vlasti a láska zůstane rozmnožena; avšak víra a naděje vyjdou úplně na zmar, vědění však vyjde na zmar podle konu a způsobu svého, který nyní jest, a nabude jiného způsobu. 3. že Kristus měl lásku podle způsobu vlasti, ne putování zde na zemi, protože naplnil týž řád lásky, který jest zachováván ve vlasti, ne zde na zemi, kterýmžto způsobem jsou milováni toliko vyvolení k blaženosti. 4. že milování, jímž nás Bůh miluje, není jiné, než to, kterým my milujeme Boha; a týmž milováním Otec i Syn i Duch svatý milují sebe i nás.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto *verše*:

H že o lásku, již i kdos má, zas může přijíti.
Kristus pak miloval zvolené jen jak sebe sám vždy.

3. *Zdali láska, kterou člověk jednou má, může býti ztracena?* Co jest láska, bylo řečeno v knize první v distinkci 10. a 17. Přec však jest ještě věděti, že jest dvojí láska, t. předzřízení a přítomné spravedlivosti. Láska předzřízení jest láska, již Bůh od věčnosti miluje předzřízené; a ta láska, jak jest věčná, tak ani nezačíná, ani nepřestává býti; a následovně ta láska nevypadá podle slov Apoštola ve 13. kap. 1. listu ke Korintským. Avšak láska přítomné spravedlivosti jest láska, jež jest stvořená jakost, již člověk podle přítomné spravedlivosti jest milý Bohu, a ta, jelikož není věčná, podle bytování počíná býti a také může přestati býti u člověka v daný čas, a následovně, měl-li ji, může býti ztracena. A podle prvního pojetí postupoval Augustin a jiní, které Mistr uvádí v textu. Ale podle druhého pojetí postupuje sám Mistr. I jest patřno, že postupující v oné dvojznačnosti obojí praví pravdu a nemluví vzájemně proti sobě.

A podobným důvodem praví se o knize života, jež jest znalost boží o životě lidském, v níž někteří jsou zapsáni podle předzvědění předzřízení, jako jsou ti, kteří mají míti život věčný, a ti takto napsaní nikdy nejsou vymazáni; jiní jsou napsáni podle přítomné spravedlivosti, jako jsou předzvědění, kteří v daný čas jsou dobří, a ti jsou vymazáni z knihy života, jako Jidáš. A proto má kniha života dvě stránky: jednu vědění předzřízení, na níž jsou zapsáni všichni

vyvolení, kteří nikterak nemohou býti vymazáni, jak praví Augustin; druhou přítomné spravedlivosti, na níž jsou napsáni často předzvěděni, a ti mohou býti vymazáni; o nich dí žalmista: „Budou vymazáni z knihy žijících“, t. j. předzřízených atd.

DISTINKCE XXXII.

K předeslanému dlužno doložiti . . .

1. Tato *distinkce* 32., pojednávající o postačitelnosti nestvořeného milování, obsahuje předně, že milování boží jest neměnitelná, věčná božská podstata, 2. že milování boží nazývá se účín Boha, který jest měnitelný, přijímající větší nebo menší míru, podle něhož se praví, že Bůh miluje někoho více, někoho méně. 3. že Bůh miluje všechna stvoření, ale více rozumná, a tím více ta, která jsou údy jeho Jednorozeného, a mnohem více Jednorozeného samého. 4. že Bůh miluje rovně všechno, co činí, protože všechno schvaluje a všechno se mu od věčnosti líbí, a nemiluje to již více pro neměnitelnost svého milování. Ale že se praví, že vyvolené miluje více než zavržené, to jest proto, že ze svého milování připraví jim větší dobro. 5. že milování boží jest uvažováno podle bytnosti a podle účinnosti; prvním způsobem nepřijímá větší a menší míru, ale 2. způsobem ji přijímá: první jest neměnitelná, nikdy nová, druhá však na opak. 6. že podobně dlužno připustiti o vyvolených, že je vždycky miloval; a o nevyvolených jest podobně připustiti, že je měl v nenávisti a zavrhl.

2. K právě řečenému jsou tyto *verse*:

I božská láska znamená též účín i bytnost,
Účín však jen sám na se běře „více“ a „méně“.
Známe, že účinnost Pán pozměňuje dle doby vždy:
Pán zvolené prostě vždy láskou svou miloval jen,
Zášť měl k zavrženým, ne však jako dílu rukou svých.

3. *Zdali Bůh miluje všechné stvoření?* Zdálo by se, že nikoli. Neboť Bůh nemiluje to, co nenávidí; ale Bůh nenávidí zavržené. Neboť v 1. kap. Malachiáše se praví: „Ezaua měl jsem v nenávisti“ a skrze žalmistu praví: „Vskutku nenávisti jsem je nenáviděl“. Vyšší návěst jest patrna z toho, že milování a nenávist, ježto jsou protiklady, nemohou najednou vzhledem k témuž býti ověřeny. Dále: Bůh nemiluje stvoření náchylností, ježto pohnutí nespádají na Boha, aniž je miluje účinností, ježto milování jest v milujícím, avšak účinnost milování božského není v Bohu, ale v milovaném stvoření. — Na opak jsou slova 11. kap. „Knihy moudrostí“: „Miluješ všechny věci, které jsou“, ba, ježto každý dobrý umělec miluje svůj účín a Bůh jest umělec, tedy atd.

Předpokládáti jest, že milovati věc jest věci té dobře dobré chtíti. Praví se tedy, že Bůh nemiluje všeliké stvoření z důvodu pohnutí, ale z důvodu sdílení nějakého dobra tak, že milování nazývá se spíše boží účinnost, než náchyllost. Sdílení dobroty božské pak uvažuje se ve dvojím druhu účinnosti, t. v účinnosti přirozenosti a v účinnosti milosti. Účinnost přirozenosti jest společná všem stvořením, účinnost milosti však nikoliv. Odtud jest, že milování co do účinnosti jest společné všem stvořením; a podle něho praví se o každém stvoření, že miluje. Avšak co do účinnosti milosti jest zvláštní; a vzhledem k tomuto některé miluje a některé nenávidí, protože některým dává milost, některým odnímá.

I jest patrné, že obecným milováním miluje všeliké stvoření, ale zvláštním toliko vyvolené. — K prvnímu se odpovídá popřením hořejší návěsti: neboť Bůh tutěž věc miluje i nenávidí; miluje ji sdíleje jí dobro přirozenosti a nenávidí ji odnímaje jí milost z důvodu viny. K druhému popírá se druhá část spodní návěsti: Neboť Bůh miluje věc bez případného pohnutí, ale účinkem, který jest od Boha ve stvoření zpříčinován.

4. *Zdali Bůh miluje stvoření od věčnosti?* Jest říci, že ano, v uvážení, že slovo „milovati“ neklade vždy účín ve vlastním bytu. Proto i o nás se praví, že někoho milujeme, když bereme před se sděliti mu nějaké dobro, třebaže je skutkem nesdělíme; Bůh však od věčnosti předsezal si sděliti stvořením dobro, a v čase je sdělil; tedy se praví, že Bůh miluje stvoření od věčnosti i v čase.

5. *Zdali Bůh miluje vše rovně?* Praví se, že miluje všechno vůli rovně napjatou, protože v milování svém má vzhledem ke každé věci nekonečnou účinnost v milování. A přece se strany účinnosti nemiluje všechno rovně, protože některým stvořením dává větší dobro.

6. *Zdali Bůh více miluje spravedlivého předzvěděného, než hříšníka předzřízeného?* Jest říci, že nikoli. Neboť prostě mluveno Bůh chce větší dobro hříšníku předzřízenému, než spravedlivému předzvěděnému. Ale podle nynějška větší dobro jest v spravedlivém předzvěděném, než v hříšníku předzřízeném. A proto dlužno prostě připustiti, že Bůh více miluje hříšníka předzřízeného, než spravedlivého předzvěděného, protože prostě větší dobro chce hříšníku předzřízenému než spravedlivému předzvěděnému, protože prvnímu chce uděliti skutečně život věčný, druhému však nikoli, ačkoliv chce, aby každý člověk byl spasen.

DISTINKCE XXXIII.

Po řečeném . . .

1. Tato *distinkce* 33. pojednávající o čtyřech stěžejních ctnostech, obsahuje předně, že jsou čtyři stěžejní ctnosti, t. spravedlivost, statečnost, opatrnost a zdrženlivost. 2. že těmito ctnostmi se v tomto životě žije a potom dojde k životu věčnému; a ty byly nejplněji

v Kristu, v němž měly tatáž užití jako ve vlasti, a také některá zdejšího života. 3. že spravedlivost jest vždy nesmrtelná a neustává býti v blaženosti, jejíž užití jest býti poddánu vládnoucímu Bohu. 4. že ostatní tři ctnosti nebudou v blaženosti co do užití; neboť nebude třeba opatrnosti k vystříhání se nástrah, ani statečnosti k snášení obtíží, ani zdrženlivosti ke krocení špatných rozkoší, ba nebude třeba ani spravedlivosti k pomáhání bídám.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto *verse* :

K čtvero jest ctností, jež dle stěžejí se zovou vždy;
Ty trvají v nebesích, užití jich však se mění přec.

3. *Zdali potřebujeme stěžejních ctností?* Jest říci, že ano. Neboť ctnosti bohoslovné zřizují a opravují mohutnosti duše vzhledem k Bohu, ale ctnosti stěžejní zřizují a opravují mohutnosti vzhledem k sobě a bližním; a tak jich potřebujeme do té míry, že jest nemožné, aby někdo kvetoucí rozumem byl spasen, leč by byl spravedlivý, statečný, opatrný a zdrženlivý, předpokládajíc tři ctnosti bohoslovné, t. víru, naději a lásku.

4. *Zdali ctnosti stěžejní jsou v lidech od přirozenosti, nebo z vlití, nebo z nabytí?* Jest říci, že nic z toho samo sebou. Ale jakési početi mají ctnosti do sebe od přirozenosti; neboť člověk přirozeně se naklání k dobrému; a proto praví Tullius, že semeníště neboli počátky ctností jsou přirozené; pak z častého vykonávání skutků jaksi nabudeme ctnosti, k níž přistupuje vlití milosti boží, neboť protože není pravé ctnosti mravní, leč by byla utvářena láskou, kterou jediný Bůh udílí, jest zřejmo, že všechny ctnosti stěžejní co do své stránky formální a nejlepší, jsou vlévány od Pána.

5. *Zda ctnosti mravní potvrzají ve vlasti?* Jest říci, že ano, vzhledem k některým konům. Neboť některé z těch ctností mají dvojí kon: jeden dle vlastní přirozenosti, druhý dle posledního cíle. Neboť statečný, pokud jest v bitvě, vykonává vlastní kon, bojuje za spravedlivost, ale vrátiv se domů, raduje se z vítězství bitvou dobytého, pročež konečně se radovati jest společný kon všech ctností stěžejních. A vzhledem k tomuto konu společnému trvá i víra a naděje; neboť kdo věrou přemohl nepřítelé, ten se raduje z vítězství víry; a podobně, kdo zvítězil naději, také se raduje z vítězství naděje.

6. *Zda jsou toliko čtyři ctnosti stěžejní?* K tomu jest poznámenati, že těmto čtyřem ctnostem dostává se tří jmen; nazývají se totiž předně obecné, 2. hlavní, 3. stěžejní.

Předně se nazývají obecné, pokud svůj způsob a svůj formální vztah sdílejí jiným ctnostem, poněvadž všeliká ctnost, která činí dobré v uvážení rozumu, zove se opatrnost, a všeliká ctnost, která činí způsob náležitý a správný, zove se spravedlivost, a vše-

liká ctnost, která krotí náruživost, zove se zdrženlivost, a všeliká ctnost, která působí sílu proti jakýmkoli utrpením, zove se statečnost. A tímto způsobem mluví o těchto ctnostech mnozí jak doktorové církevní, tak filosofové.

2. nazývají se hlavní, dle toho jak jsou uvažovány jako zvláštní ctnosti, oddělené od jiných, a tu se nazývají hlavními pro přednost látky. Proto zvyklost posuzuje se z konů a kony z předmětů nebo látky, již se týkají. Proto ty ctnosti nazývají se hlavními, které se týkají toho, co jest nejmocnější v látce nebo látkách ctností, protože to nejmocnější v některém rodu zove se hlavním v tom rodu. Mezi náruživostmi žádostné mohutnosti tedy jsou hlavní rozkoše hmatové, jichž se týká zdrženlivost, a tak v této látce jest ona stěžejní ctností. V náruživostech mohutnosti hněvné pak jsou předními jiné náruživosti, jež se týkají nesnadného, jako toho, co jest zrozeno přinést smrt; a proto statečnost, která se týká takovýchto utrpení, jest v této látce stěžejní ctností. V činnostech však, které se týkají věcí, které přecházejí v užívání života, v nichž navzájem obcujeme, jsou přední činnosti, jimiž ty věci jsou rozřídovány dle potřeby obcujícího, a proto spravedlivost, která udílí jednomu každému, což jeho jest, zove se stěžejní ctností v této látce. V činnostech však, které vykonává rozum při mravních, přední příkázání jest o konání, k němuž rada všechno takové řídí, a proto opatrnost, která jest příkazovací, jak se praví v 6. kn. „Ethiky“, praví se býti stěžejní v této látce. — I jest patrné, že první dvě ctnosti týkají se vnitřních náruživostí, druhé dvě činností.

3. se nazývají ctnosti stěžejní ku podobenství stěžeje, v níž se pohybují dveře, a pohyb dveří se upevňuje; tak v těchto ctnostech jako v stěžejích pohybuje se celé jednání ctnostného člověka a pohyb všech ostatních ctností jest v nich utvrzován.

Liší se pak dostatečně řečené čtyři ctnosti 1. dle předmětů: neboť vlastní látka zdrženlivosti týká se rozkoší hmatových, látka statečnosti však bázně a odvahy v nejhrůzyplnějších věcech, látka opatrnosti týká se dobrého námi vykonatelného vztahujícího se k dokonalosti duše, protože to, co přechází ve vnější látku k dokonání jí, nazývá se spíše výkony než činnostmi a těch se týká umění strojnické, spravedlivost však týká se činností náležitých mezi rovnými. 2. se liší postačitelně dle podmětů. Neboť podmět ctnosti jest buď rozumný bytností a tak bude v něm opatrnost, nebo jest rozumný podle úcastenství, a ten se dělí na tři: na vůli, v níž jest spravedlivost, na mohutnost žádostnou, v níž jest zdrženlivost, a na mohutnost hněvnou, v níž jest statečnost. A každá z těchto sil nebo mohutností může býti postačitelně opravena hlavně jednou ctností hlavní, které jest podmětem; tedy z těchto dvou postačitelností jsou toliko čtyři ctnosti stěžejní a následovně jest otázka správná. Na ostatní o těchto ctnostech dlužno se podívati do „Ethiky“ atd.

DISTINKCE XXXIV.

Nyní o sedmi darech Ducha svatého . . .

1. Tato *distinkce* 34., pojednávající o darech Ducha svatého ob-
sahuje předně, že dary Ducha svatého jsou ctnosti, které ačkoli se
nazývají mnoha duchy, jako duch moudrosti, duch rozumu, duch
síly atd., jsou přece jeden Duch boží, rozdílející ty jednotlivé dary
jak chce. 2. že sedmero darů Ducha svatého bylo v Kristu a jsou
v andělech a blažených, ale nemají vůbec těch užití a povinností, které
mají nyní. 3. že jsou čtyři bázně, t. služebná, počátečná, lidská nebo
světská a čistá. 4. že bázeň služebná a počátečná jsou na různých
místech v písmě nazývány počátkem moudrosti, ale z různé příčiny
a důvodu. 5. že bázeň čistá, která vypuzuje služebnou, byla a jest
v Kristu a v blažených, jako jiné dary Ducha svatého. 6. že v Kristu
nebylo bázně světské ani lidské, protože jest zlá a na prvním stupni
se světem jest opouštěna; ale bázeň přirozená, nebo která se zde
nazývá lidská, t. kterou má každý člověk vzhledem k smrti, byla
v Kristu.

2. O tom jsou tyto verše :

L jsou ctnosti v nebi, jsou tam dary též a to sedm;
Bázní čistou jen vždy ctil jsi, Kriste, tu Otce.
Lásku služebná ~~sa~~ vede bázeň, ji však ustoupí.
V lásce, jež povstává, vždy počátečná je i bázeň;
Láska však hotová čistou bázeň zachová jen.
Bázeň i lidská jest, již ran svých bál se i Kristus.

3. *Zdali dary jsou ctnosti?* A Mistr praví, že ano; ale doktorové
kladou mnohonásobné rozdíly ctností a darů, přec však z toho ne-
následuje, že by dary nebyly ctnosti co do bytnosti.

Tu jest věděti: třebaže by se veškeré zvyklosti dané od
Boha mohly všeobecně nazývati dary, přece zvláště a dle vlastnosti
jest sedmero darů Ducha svatého, které Izaiáš vypočítává v II. kap.
po pořádku počínaje od nejvyššího a sestupuje až k poslednímu. Sed-
mero darů tedy jest z mnoha důvodů: předně, aby jimi bylo zapuzo-
váno sedmero neřestí, tak aby bázeň zapuzovala pýchu, nábožnost
nenávisť, vědění hněv, jenž jest jaksi jakési šílenství, statečnost
liknavost, rada lakomství, rozum obžerství a moudrost bujnost. Po-
druhé se praví že jest sedmero darů pro uvolnění přirozených sil.
Neboť hněvná musí býti uvolněna jak v protivných tak v příznivých
(případech), v příznivých zajisté bázní, v protivných statečnosti.
Žádostná musí býti uvolněna co do účinnosti vzhledem k bližnímu,
což se děje nábožností, a co do náchylnosti, což se děje chutnáním
moudrosti. Rozumová také musí býti uvolněna v zkoumání pravdy, což

se děje darem rozumu, a ve vybírání pravdy, což se děje darem rady, a ve vykonávání vybraného, což se děje darem vědění; neboť tímto správně obcujeme uprostřed lidu špatného a převráceného.

4. *Zdali dary potvrzují ve vlasti?* Jest říci, že ano, co do zvyklostí a co do některých konů. Neboť dary, které zdokonalují v životě rozjímavém, jako dar moudrosti a dar rozumu, budou mít kony při vlastní látce, ale dokonalejší než nyní; jiné dary však nebudou mít svých vlastních konů při vlastní látce, ale při cíli, jak bylo již řečeno o ctnostech.

5. *Zda jsou toliko čtyři druhy bázně?* A Mistr praví, že ano. — Jest věděti, že bázeň a láska jsou, jak se praví, dvě přikázání, jimiž jsme vedeni k zachovávání zákona božího, o nichž (t. bázně a láске) Mistr mnoho praví v této distinkci. Jest pak bázeň v rodu dvojí, t. přirozená a duševní.

Přirozená jest ta, již se někdo bojí ztratiti dobro přirozenosti bez zkalení rozumu nebo vůle co do mravů. Neboť každému živočichu jest přirozené báti se smrti nebo nebezpečí těla, když viditelně zdá se, že se řítí, a mítí bolest, když jest tu, protože jinak nežádal by si přirozeného dobra si hledati ani by se nekochal maje je, což by bylo proti zákonu přirozenosti. A proto v takové bázni není hřích neoddlitelně. Neboť Kristus takovou bázní nejvýš se bál, neboť ve 14. kap. evangelia sv. Marka se praví: „Počal se Ježíš lekati a velmi teskliv býti“ a ve 22. kap. evangelia sv. Lukáše: „I učiněn jest pot jeho jako krůpěje krve tekoucí na zemi“. Avšak tato bázeň, která v nikom neotřese rozum odklánějíc od spravedlivosti, nazývá se strast, a není hřích, ale trest za hřích.

Avšak bázeň duševní má pět obecných údů, jež jsou bázeň světská, bázeň lidská, bázeň služebná, bázeň počátečná a bázeň synovská. Bázeň *světská* nazývá se ta, již se někdo vinně bojí ztratiti dary světa, když t. se tím opouští dobro mravu. A tato bázeň jest vždycky zlá, a tou my svěští kněží jsme velmi znespravedlněni. — Bázeň *lidská* jest ta, již někdo boje se ztratiti dobro přirozenosti upadá v hřích, ale i tato jest vinná. — Bázeň *služebná* jest ta, již někdo se bojí spáchati vinu toliko pro trest; ale i tato jest nedokonalá pro nemění lásky, přec však pouťá k vystříhání se zlého a k činění dobrého sebou samým a proto jest užitečná. — Bázeň *počátečná* jest ta, již se někdo bojí zhřešiti ztrátou dobra milosti částečně pro trest, částečně pro lásku k spravedlnosti. A protože tato bázeň má jakousi jiskru lásky, proto jest mravně dobrá a zavádí bázeň synovskou nebo čistou, podle Augustina ve výkladu na list sv. Jana, jako štetina vede nit. A o té praví David, Šalomoun a Ježíš Sirach, že jest počátkem moudrosti, a ta jest bázeň nejdokonalejší, k níž my pozemšťané sotva zde na zemi dospějeme. — Bázeň *synovská aneb čistá* jest bázeň, již láska se bojí ztratiti dobro ctnosti nebo upadnouti v zlo viny prostě pro lásku k spravedlivosti. O tom se praví v žalmu: „Svatá bázeň“ atd. I klade Augustin příklad uváděje ve známost této trojí bázně, která vztahuje se k mravům, totiž dobru milosti.

Dejme tomu, že jsou tři manželky, všechny zdrženlivé od tělesného cizoložství: první, jež si žádá smísiti se s jiným než svým manželem, ale toliko z bázně před uvalením trestu neb světským pohoršením od toho upouští; 2. však částečně pro tohle a částečně pro lásku, kterou má k choti; 3. pak pouze pro lásku k manželu a pro rozkoš, kterou má v kráse čistoty. I dlužno rozuměti, že v takovém poměru mají se k sobě ony bázně. Protož o třetí pravdivé, čisté a synovské mluví Apoštol v 8. kap. listu k Římanům: „Nepřijali jste“ vece atd. Tolik Doktor evanglický v „Knize prikázání“, kap. 10.

Z toho je s t p a t r n a postačitelnost druhů bázně, a že není jen čtvero bázní, ale šestero, jak právě ukázáno. I může se nyní lehce rozuměti, která bázeň vyjde na zmar, že každá mimo synovskou nebo čistou; neboť až bude dokonalá láska, vyvrhne ven bázeň přirozenou, světskou, lidskou, služebnou a počátečnou, ale nikoli synovskou nebo čistou, jež jest bázeň trvající na věky věkův. — Tyto rozdíly bázně mnoho platí pro víceznačnost, již častěji nalézáme v písmech.

6. Z a m e n e j: Mistr praví na konci této distinkce: „Tato bázeň nazývá se“ atd. Tolik Mistr.

DISTINKCE XXXV.

Po řečeném jest bedlivě uvážiti . . .

1. Tato *distinkce* 35., pojednávající o srovnání darů navzájem a ukazující rozdíl mezi moudrostí a věděním, mezi rozumem a moudrostí, obsahuje předně, že třebaže moudrost jest vědění věcí lidských a božských, přece moudrost vlastně se nazývá poznání věcí božských, ale vědění nazývá se vlastně poznání věcí lidských. Dále: moudrost jest nábožnost, t. j. ctění Boha, řecky „theosebeia“, kteréžto ctění záleží v milování a poznávání Boha; vědění však jest zdržovati se zlého uprostřed lidu špatného a obcovati opatrně. Dále: moudrost vztahuje se k rozjímání, vědění však ke konu rozjímání. Proto o Kristu, pokud jest Bůh, máme moudrost, pokud však jest člověk, máme o něm vědění. 2. obsahuje *distinkce* ta, že dar moudrosti a dar rozumu jsou rozdílny, protože moudrost jest vlastně o věčných věcech, rozum však netoliko o věčných, ale i o věcech neviditelných duchovních stvořených. 3. že tyto tři věci tak se liší, že vědění platí k správnému starání se o věci časné a dobrému obcování mezi zlými, rozum ke zkoumání stvořitele a stvoření neviditelných, moudrost však jen k rozjímání a kochání se u věčné pravdě. 4. že rozum a vědění, které se nazývají dary Ducha svatého, jsou jiné než rozum a vědění, které jsou přirozeně v duši člověka. 5. že moudrost, jež jest dar, jest v Bohu a člověku: v Bohu účinně, ne formálně, ale v člověku formálně, ježto jest jeho forma, jíž jest moudrý.

2. A k některým těmto bodům jsou tyto *verše*:

M rci tvůrce že jest chutnán, poznán a požíván;
Víme dobré činiti, však známe Boha, blažené též.
Jesti rozum duše pak poznávati též i konání.

3. Běře se v pochybnost, *zda dar moudrosti jest předněji v rozumu než v náchylnosti?* Jest říci, že podle některých dar moudrosti předpokládá milování, přec však co do své bytnosti jest v rozumu, pročež kon jeho jest rozjímati milované věci. Jiní však praví, že moudrost znamená zkušebné poznání, pročež kon její jest chutnati božskou lahodnost. A k tomuto chutnání vyžaduje se předně postřehování a po druhé milování; a proto moudrost počíná se v rozumu a dovršuje se v náchylnosti; a tak z důvodu konce jest předněji v náchylnosti, ale z důvodu počátku podmětného jest předněji v rozumu.

4. Tážeme se 2., *které jsou kony darů.* P r a v í s e, že kon daru moudrosti jest poznání boží naprostě podle věčných vztahů, dle toho jak tyto jsou cesta k chutnání a zkušebnému poznání lahodnosti božské, takže poznání to jest spojeno s chutnáním, jak již řečeno. Kon daru toho rozumu pak jest poznání věcí věčných u porovnání se stvořenými a poznání skrze osvětlení o věcech slyšených z písma. Avšak kon vědění jest řídit konání podle požadavku pravidla víry, již náleží řídit ke skutkům milosrdenství, jako netoliko odpřítelovati dobré dobrým, jak nařizuje zákon přirozenosti, ale i zlé dobrým, dle toho jak to nařizuje zákon milosti po příkladu Krista Pána, v němž jest plnost všech milostí.

Proto k vědění přísluší netoliko řídit v konání, ale i následovně přísluší k němu znáti ty věci, které jsou víře jaksi základ jejího vedení, a dále znáti člověčenství Kristovo jako nejlepší příklad řízení vedoucího k slávě života. Takže vědění náleží trojí kon podle trojího vztahu: jeden vzhledem k předmětu hnutí, druhý vzhledem k jeho základu, třetí vzhledem k povzbuzujícímu příkladu. A protože kon pojímá se hlavně se stránky předmětu, odtud jest, že hlavní kon daru vědění jest řídit činnost.

Ale z textu Mistra a mínění sv. Augustina jde, že kon moudrosti jest trojí, t. poznávati božské věci, poznávati a milovati Boha a rozjímati božské věci; podobně kon vědění jest trojí, t. hájiti víru, uprostřed špatných opatrně obcovati a dobře užívatí světských statků.

Kon rady pak podle Bonaventury pozorujeme v přípravě a řádu v dosažení věcí obtížných. A ježto dar ten jest někdy v nadbytku, a pak má také jiným pomáhati, a někdy v nedostatku, a pak má mu býti pomáháno od jiných, proto kon radění jiného, a podobně kon radění jinému, přidávají se daru rady. Proto ne nevhodně se praví, že kon rady jest sebe sama řídit ve vyvolení těch věcí, které jsou obtížné, podle nařízení božského práva, a dále, když oplývá věděním, jiného radou řídit a jemu pomáhati.

Avšak kon statečnosti jest přistoupiti k utrpením a snést je netoliko pro spravedlivé a počestné obcování, ale i pro dokonalé

napodobení Pána Ježíše Krista. A odtud jest, že jako dar vědění má řídit zbožnost, tak dar rady má řídit sílu. — Kon nábožnosti pak jest činiti člověka laskavým vzhledem ke každému bližnímu, takže laskavost vznítí náchylnost, aby postoupila v účinnost dobrodiním skutku. Ale lépe může se říci, t. že dar nábožnosti záleží ve třech, t. ve ctění Boha, v uctívání svatého písma a v úctě k bližnímu. — Kon bázně pak jest hlavně uctivost k Bohu s milováním, kterýžto kon když někdo má, utíká před zlým. A proto praví Augustin: „Dar bázně jest utíkání před zlým“; ale toto utíkání jest kon bázně počátečné a bázně čisté, která nepotrvá ve vlasti, ač kon uctivosti u blažených potrvá.

I jsou patrny nějak kony darů z toho, co právě řečeno; podobně jsou patrny rozdíly darů, jimiž dary ty se liší.

5. Běře se dále v pochybnost, *zda všeliká rada jest dar Ducha svatého*. Zdálo by se, že ano: neboť vše, co jest darmo dáno od Boha, jest dar Ducha svatého. Ale všeliká rada jest to, co jest darmo dáno od Boha, tedy všeliká rada jest dar Ducha svatého. — Na opak zdá se býti písmo o zlých radách, které vytryskly od ďábla. Proto ve 24. kap. „Numeri“ se praví: „Zlou radu dal“ atd. A Filosof v 6. kn. „Ethiky“ praví: „Kdo zle radí, hřeší“.

Jest poznamenati předně, že všeliká rada týká se prostředků k cíli. Protož rada netýká se cíle, ale těch věcí, které jsou k cíli dle 1. kn. „Ethiky“ a 1. kn. „Rhetoriky“. Protož rada, jak jest dar Ducha svatého, pojímá se třemi způsoby: nazývat se rada někdy uvažování o věcech platících vzhledem k cíli, který zamýšlíme, a tato rada přísluší k opatrnosti a jest totéž s opatrností. 2. se nazývá radou přesvědčení o věcech vynikajících, k nimž nejsme vůbec vázáni; podle toho praví se býti radou slova: „Chceš-li dokonalým býti“ atd. (Matouš, kap. 19.) 3. nazývá se radou opatrnost velmi vycvičená uprostřed rozjímavých a činných darů a uvažování o skutečích obtížných, ať jsme k nim vázáni nebo ne. A podle toho běře se rada, že jest dar; a jako k daru vědění přísluší zavrhnouti zlé a vyvoliti dobré, tak k radě přísluší vystříhati se nebezpečí, která jsou ve vyhnanství; (zde na zemi) a jako daru vědění náleží řídit nábožnost, tak daru rady náleží řídit statečnost.

Po těchto poznámkách buď předpoklad tento: Jenom ta rada jest dobrá, která se děje k dobrému cíli prostě prostředky v daný čas vhodnými. Tento předpoklad jest patrny ze 6. kn. „Ethiky“, kde praví Filosof: „Dobrá rada“ atd.

Z tohoto předpokladu a uvedených poznámek následuje, že není dobrá rada, daná bakalářům a studentům, aby se přísahou a peněžitým trestem zavázali, že na universitě pražské nesetrvají, ale vystoupí a nikdy se nevrátí. To jest patrno, protože ta rada jest proti dobru university pražské, které každý zapsaný studující přísahal hájiti, nechť by se ocitla v jakémkoli stavu. Jest-li tedy přísaha ona proti dobru university, následuje, že jest nepravá. — 2. jest patrno, že není to dobrá rada z důvodu prostředku, t. z důvodu přísahy. Neboť kterak jest dovolená ta přísaha, která směřuje k veliké

škodě obce, bez důvodu a proti dovolené přísaze dříve učiněné? 2. jest patrné, že není dovolena proto, že může býti na odpor poslání Ducha svatého, ježto jest možné, že Duch svatý vyvolil od věčnosti některého z takto přísahajících, aby prospíval některým nebo někomu v království Českém v daný čas po jeho vyjití, nebo aby byl biskupem nebo jiným stavem bližním užitečným pro Boha. — 3. jest patrné, že rada ta není dobrá z důvodu času, protože právě běžící čas jest hlavní, ve kterém bakaláři a žáci počátečně se připravili, aby mohli uprostřed roku dobře v studiu obstáti. — 4. není to dobrá rada proto, že jest studentům škodlivá a rozsévá nesvornost, utrhaní a zlobu, láme lásku a následovně má původ od ponoukání zlého ducha.

Z toho jest dále patrné, že ne každá rada jest dar Ducha svatého.

Pak k důvodu: jest patrné, že nižší návěst jest falešná, t. tato: „Všeliká rada jest to, co jest darmo dáno od Boha“, leč by někdo připustil to tím způsobem, že všeliký kon dle svého prvotního bytí jest od Boha, i zlý...

DISTINKCE XXXVI.

Také bývá kladena otázka...

1. Tato *distinkce* 36. pojednávající o spojitosti ctností obsahuje předně, že všechny ctnosti mají se k sobě tak, že kdo jedné nemá, žádné nemá, a kdo jednu má, všechny má. 2. obsahuje, že ne každý ctnostný má rovně všechny ctnosti s jiným ctnostným, ale jednu ctnost má jeden ctnostný méně než jiný, jak praví někteří, jako trpělivost zářila v Jobovi, pokora v Davidovi. Jiní praví správněji, že všechny ctnosti i najednou i stejné jsou v každém, v kom jsou, takže kdo se v jedné vyrovná druhému, ve všech roveň bude. 3. že pro rozdílnost konů a vnějších výkonů praví se o někom, že ty ctnosti má více nebo méně, ačkoliv má všechny najednou a rovně, vzhledem k zevnějšku myslí a jich bytnosti, v konu však má jednu více, druhou méně. 4. že hříchy nenazývají se stejné. 5. že všechna mravní pravidla, v zákoně a prorocích vydaná, uvádějí se na deset přikázání; a těch deset na dvě přikázání lásky. 6. že obřadná pravidla s leskem pravdy ustoupila jako stín, přec však podle duchovního rozumu, který obsahují, odnášejí se k lásce. 7. že jest nepřítel spravedlivosti ten, kdo ze strachu před trestem nehřeší, přítel však ten, kdo nehřeší z lásky. Tedy plnost zákona a všech písem jest milování Boha a bližního.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto *verše*:

N kde ctnosti jsou, tam jsou vždy všechny a rovně;
Rozdílného konu jsou, což neplatí o neřestech.

3. Tázeme se, *zda mravní ctnosti jsou tak spojitě, že má-li člověk jednu, má všechny?* Jest poznamenati předně, že Au-

gustin v listě k Jeronýmovi, kteréhož uvádí Mistr v této distinkci, praví: „Abych všeobecně a krátce“ atd. A jinde praví: „Ctnost jest milování řádu“. A tyto výměry jsou krátké a dobré a v jedno se sbíhají. Neboť kdo miluje, co má milovati, ten má lásku k řádu; a naopak, kdo má lásku k řádu, ten miluje, co má milovati.

2. jest poznámenati, že ctnosti mravní jsou ty, které se nazývají veřejné proto, že uzpůsobují život lidský k skutkům vnějším a bojují proti neřestem. A čtyři z nich nazývají se stěžejními, protože v nich má se pohybovati celý člověkův život, jako dvěře ve stěžejích. A jsou to: opatrnost, statečnost, spravedlivost a zdrženlivost, o nichž svrchu promluveno.

Jest pak jiných osm, které Aristoteles klade na různých místech v knihách ‚Ethiky‘ a ‚Velkých moralií‘, t. vysokomyslnost, štedrost, velkomyslnost, ctižádost, tichost, která jiným jménem zove se družnost, pravdivost (čili pravda) a vtipnost. Neboť všeliké dobré, kolem něhož se otáčejí mravy lidí, jest buď dobré užitečné nebo čestné nebo rozkošné. Chová-li se tedy člověk dobře vzhledem k věcem užitečným prostě a naprostě, pak jest to štedrost; jestliže pak s jakousi vznešeností vzhledem k ctnostnému činění velkých nákladů, pak jest to velkomyslnost; jestliže pak vzhledem k dobru čestnému, totiž vzhledem k ctění, a to buď k velkým nebo strmým, pak jest to vysokomyslnost, nebo vzhledem k ctem prostředním, a pak jest to ctižádost; jestliže vzhledem k dobru rozkošnému, to trojako: protože buď se to děje ve vnějším obcování s jinými lidmi podle konu ctnosti hněvné, a tak máme tichost; nebo podle konu mohutnosti žádostné, a tak máme přátelství; nebo podle konu mohutnosti rozumné, protože buď si člověk vede libě a ctnostně ve svém mluvení, a pak jest to pravda (čili pravdivost), nebo si vede ctnostně v činech nebo skutcích, a tak má vtipnost, jíž člověk má se libě v šprýmech nebo žertech, a nazývá se tak od ‚eu‘, což jest dobré, a ‚tropos‘, což jest obrácení, jaksi všecko v dobré obracející.

3. jest poznámenati, že mnohonásobně rozumí se tomu, že ctnosti se spojují: buď z důvodu cíle, nebo z důvodu počátku, nebo co do času, nebo z důvodu dokonalého stavu, nebo co do zvyklosti. Z důvodu posledního cíle jsou spojitě, protože všechny zároveň směřují k blaženosti. Po druhé jsou spojitě z důvodu počátku, protože všechny plynou z milosti jako mohutnosti. 3. z důvodu stavu dokonalosti jsou spojitě proto, že člověk nemá žádnou ctnost dokonale, nemá-li jednotlivých. Neboť jest-li někdo opatrný, pak má opatrnost, jež jest ctnost upravující prostředky k naplnění spravedlivosti, a jest-li těchto prostředků dostatečně využito, následuje, že dává každému což jeho jest, a následovně jest spravedlivý. A ježto člověk nemůže jíti v rozjímání jedné spravedlivosti k druhé, musí míti statečnost k takovému přistoupení nebo konání, ježto statečnost, která jest stěžejní ctnost, jest ctnost k stálému a radostnému konání. A proto statečnost nazývá se čtvrtým darem Ducha svatého (Izaiáš kap. II.). A nestačí ctnostnému míti takovou statečnost, leč by s ní měl zdržen-

livost, statečnost řídící; neboť jako ten, kdo by měl tělesnou statečnost, ale neměl způsobu konání, neklamně by tu statečnost mařil, tak ten, kdo by měl statečnost mravní, neměl-li by zdrženlivosti, velmi rychle by zabloudil; a tato zdrženlivost není, jak se mně zdá, ctnost v přijímání pokrmů, ale všeobecně ctnost užití mravní statečnosti ke skutku s mravní umírněností.

I jest patrné, že každý, kdo by měl jednu z těchto čtyř, má každou, ježto jako takové jsou nutně spojitě. I jest patrna správnost otázky.

Jsou pak důvody této spojitosti ctností: První důvod jest štědrost Boha dávajícího, který nedává jedné bez druhé. 2. důvod: poněvadž jako jeden každý úd lidského těla potřebuje ostatních údů, tak jest tomu i při ctnostech. 3. důvod založený na podobenství, že jako na kytáře, kdyby jedna struna nebyla napjata, nebude dokonalého souzvuku, tak ani v duši nebude dokonalého duchovního souzvuku, kdyby nebyly v ní jednotlivé ctnosti. 4. důvod jest, že proti jednotlivým neřestem jsou některé ctnosti, tedy nutno míti všechny ctnosti, aby všechny neřesti byly napadeny. A uvažuj, že třebaže jsou si všechny ctnosti podobny, přece některé se nazývají matkami ctností, ne že by zvyklost ctnosti plodila zvyklost ctnosti, ale jako hnutí plodí hnutí. Jakož praví Bernard: „Čtení rodí poznání“ atd. Podle toho způsobu čtyři nazývají se matkami ctností, t. víra původem, protože hnutím víry povstávají hnutí jiných ctností, láska vychováním, dle toho jak Mistr praví v této distinkci: „neboť láska jest matkou“ atd. Opatrnost pak jest matkou všech ctností řídící je, a pokora zachovávající je.

A věz, že k zachování ctností vyžaduje se těchto čtyř věcí: t. uzpůsobení připravující, zvyklost utvářející, konání dokazující a odměna korunující. — Dále věz, že jsou tři dobré podmínky ctnosti: první oddálení pokušení, druhá zmnožení skutků, třetí kochání v dobrém. První podmínka ctnost tu v koření utvrzuje, druhá jaksi květy ozdobuje, třetí vůní plodů kochá. — Věz také, že láska jest jaksi forma ctností, pročez s tou láskou všechny ctnosti zároveň jsou vlévány, co do majetku, ale ne co do konu.

4. *Zdali jsou si ctnosti rovný?* Praví se, že nikoli: neboť jedna jest důstojnější druhé, jako láska víry. A proto Filosof v 5. kn. „Ethiky“ praví, že spravedlivost jest nejslavnější z ctností. Dále: jedna ctnost rozšiřuje se na více předmětů, než jiná, jako opatrnost rozšiřuje se na více, než zdrženlivost. Přec však lze připustiti, že všechny ctnosti z důvodu posledního předmětu jsou rovný, ale ne samy ze sebe.

5. *Zdali hříchy svrchu řečeným ctnostem protikladné jsou spojitě?* Zdálo by se, že nikoli, protože hříchy jsou mezi sebou protikladné, jako neštědrost a marnotratnost, kteréžto jsou krajnosti štědrosti, a tak i o jiných protikladných neřestech. Ale protože žádné vzájemné protiklady nejsou spojitě, poněvadž kdyby byly spojitě, mohly by zároveň býti v tomtéž, což jest proti povaze protikladů,

tedy jest otázka falešná. — Na opak dovozuje se takto: jak se mají ctnosti k sobě navzájem, tak i jim protikladné neřesti; ale ctnosti mají se tak, že jsou spojitě, tedy i neřesti jsou spojitě. Vyšší návěst jest patrna z pravidla protikladů, nižší jest předchozí otázka a zároveň platí na základě postačitelé podobnosti — jest tedy otázka správná.

Jest poznamenati, že ve smrtelném hříchu jsou dvě věci, t. odvrácení od nezměnitelného dobra — a vzhledem k tomu všechny smrtelné hříchy jsou spojitě, poněvadž všeliký smrtelný hřích odvrací hříšníka od dobra nezměnitelného. Dále: ve smrtelném hříchu jest obrácení k dobru změnitelnému — a vzhledem k tomuto druhému rodu jsou hříchy spojitě, ale vzhledem k dobrému, k němuž zvláště se děje obrácení, nejsou spojitě, protože jeden se obrací k dobru užitečnému, jiný k dobru čestnému, a jiný k dobru rozkošnému.

Jsouť také hříchy protikladné uvedeným ctnostem spojitě co do podmětu, na němž jsou. Neboť kdo hřeší nespravedlivostí, hřeší i neopatrností, nestatečností a nezdrženlivostí, protože vytrhává jednu ctnost z kořene vytrhává následovně všechny; a tak, kdo se stává v jednom vinným, stává se vinným všeho. Neboť kdo jest marnotratný, jest i neštědrý nebo skoupý: marnotratný, dává statky jiným neřestně, a skoupý, nechť užívati statků pro sebe ctnostně. Odtud ďábel jest nejskoupější k sobě, protože nechce povinně užívati statků od Boha mu daných, a jest také nejmarotratnější, protože za malé nedovolené vynášení se dal království boží. Podobně jest to s lidmi, kteří smrtelně hřeší: i jest patrné, že neřesti, které se nazývají krajností téže ctnosti, kladou a jsou v tomtéž, ale ne vzhledem k těmž. A tak se vyvrací důvod učiněný naopak.

A to dobře poznamenal sv. Řehoř, klada, že kdo jest vinen jedním hříchem smrtelným, stává se vinným mnohých. A k tomu zní výrok apoštola Jakuba v 2. kap. jeho listu, kde dí: „Kdobykoli přestoupil jediné (příkázání), proti všechněm zavinil“, neboť kdo je bujný, ten má Boha cizího, jelikož více miluje nevěstku než Boha; potom jméno boží bere nadarmo, bera si jméno Kristovo, totiž křesťan od Krista. A k tomu zní onen výrok Augustina a sv. Cypriana, řkoucí v téže formě: „Nadarmo běře jméno“ atd.; ani po třetí neslaví dne svátečního, protože od smrtelného hříchu neustává; ani neuctívá Otce svého Krista ani matky své svaté církve; také zabíjí vlastní duši a krade ubíraje Bohu cti...

A tak v sestoupení k sedmi zločinům: Neboť pýchá, protože pohrdá Bohem neposlouchaje ho; stává se lakomým, protože nejso svým spokojen loupí božské; jest bujný, jak řečeno, ve vlastním konu; jest závistivý, protože má bolest při zdrženlivosti ženy; zlobí se, když s ním žena dle jeho libosti nesouhlasí, nebo zlobí se na sebe sama, třebaž nesmyslně, když zabíjí vlastní duši; jest opilec a tak neštrídmy, protože tělo sytí nedovolenými kony; jest liknavý, protože v bujnosti zanedbává službu boží.

Hle, jakým řetězem ďábel spojil své neřesti — proto nazývají

se pouty a podle Augustina řetězem a provazy, jimiž nevědomí lidé dávají se svazovati. Jest tedy patrné, kterak člověk hřeší jedním hříchem přímo a následovně stává se vinným jinými hříchy, třebaže ne podle konu vlastního a přímo atd.

DISTINKCE XXXVII.

Ale nyní rozdělení desatera . . .

1. Tato jest *distinkce* 37., pojednávající o desateru přikázání. Obsahuje předně, že jest desatero přikázání, z nichž tři, jež jsou na první desce, odnášejí se k Bohu, a ostatních sedm, jež jsou na druhé desce, odnáší se k bližnímu. 2. obsahuje, že jest rozdíl mezi podobenstvím a modlou. Neboť ‚podobenstvím‘ zove se to, co má vzhled některé věci, jako měděný had nebo tele postavené ke klanění; ‚modla‘ však jest to, co nemá vzhled některé věci, jako v jednom zevnějšku člověka dvě tváře činí ne jako podobenství, ale jako modlu, protože činí, že nemá nic sobě podobného. Proto když praví Apoštol v 8. kap. 1. listu ke Korintským: „Modla na světě nic není“, vykládá to Augustin ve výkladu na Jana: „t. j. mezi ostatními stvořeními není forma modly“. Avšak tento výrok Augustinův jest správný, rozumí-li se o formě duchovní, o níž jest oklamánými věřeno, že tam jest. 3. že někteří praví, že vše, co jest, pokud jest, od Boha jest, a tak hřích a modla, pokud jest, od Boha jest, ale nikoli, pokud jest to modla postavená ke klanění, protože v tom případě není to stvoření, ale zvrácení stvoření. 4. že synové Izraelští odnášejíce věci Egyptanů nedopouštěli se krádeže ani nezhřešili, protože učinili to na rozkaz boží. 5. že při slovech

„Což nechceš, by tobě stalo se, bližnímu nečin též“ —

dlužno rozuměti ‚nespravedlivě‘, protože jinak soudce spravedlivě zabíjeje člověka, by hřešil, protože by nechtěl aby se mu to stalo.

2. K tomu jsou tyto *verše*:

O dekalog položil, pravě též nic modly že nejsou.

Ten, jenž oloupil Egypt, nevinen, neb rozkazu poslechl’.

3. Tážeme se, *sdali bylo nutno vydávati psaný zákon o desateru přikázání, která jsou napsána v srdci člověka*. Není pochyby, že tomu tak jest, protože Bůh to učinil. Neboť ve mnohých hříchy byla zaťmněna přirozenost, a proto vnější napomínání bylo jim nutné, ba ačkoliv zlí, v nichž by bylo poznání dobrého, znali by, jak mají žítí, přece nebylo v nich lásky k takovému žití. Dále musili býti nakláněni k dobrému donucením psaného zákona. Dále: aby k dobrému nakláněla netoliko přirozenost, ale i úcta před prohlášeným božským poručením. Dále: aby přikázání více byla uvažována, silněji v paměti držena a v přemýšlení častěji se obracela.

4. *Zdali Bůh může sprostiti v přikázáních desatera?* Jest říci, že některá přikázání hlavně a přímo k Bohu se vztahují, jako přikázání první desky, a zvláště dvě, t. první a druhé. A proti těm Bůh nemůže sprostiti, jako nemůže sprostiti, aby člověk hřešil a aby proti němu něco dělo se správně. Neboť nemůže sprostiti, aby jemu nebylo slouženo a nebyl uctíván. — Avšak přikázání druhé desky vztahují se přímo k bližnímu a v nich také nemůže sprostiti, dle toho jak přísluší k desateru, totiž dle toho jak jich protivy znamenají znetvoření. Neboť nemůže sprostiti Bůh, aby někdo poznal ženu ne svou tak aby zůstala ne jeho, nebo aby někdo vzal věc cizí bez hříchu tak, aby zůstala cizí.

V některých skutcích však může Bůh odníti podmínky desatera protivně a může také změnití přirozenost, neboť on, jenž jediný jest pravý Pán všech věcí, které stvořil, může učiniti, aby někomu žena ne jeho stala se jeho plně smlouvou a sloučením manželství — a tak snad sprostil Ozeáš. Podobně může učiniti, aby cizí věci byly něčí, jako snad sprostil syny Izraelské, když přikázal, aby vzali Egypťanům zlaté nádoby. — Někteří však pravili, že Bůh může sprostiti v přikázáních druhé desky. A proto praví Bernard ve spise „O přikázání a sprostění“, že v přikázáních druhé desky Bůh může sprostiti, ale člověk ne. Ale k tomu odpovídá Richard, že to nesmí se rozuměti o přikázáních přijatých podle úmyslu, protože tak užívají v sobě vztah k bližnímu, který Bůh nemůže zlomit, ale mluví vzhledem ke konům, které podle síly litery nemají tento vztah připjatý k sobě, jako jest zabiti a jako o uctívání rodičů, protože neměli by býti ctěni, pokud činí proti Bohu. A vzhledem k tomu praví Pán přikázání ve 14. kap. evangelia sv. Lukáše: „Přijde-li někdo ke mně“ atd.

5. *Zdali přikázání o svěcení soboty jest mravní?* Sv. Tomáš praví, že toto přikázání vzhledem k něčemu jest mravní, vzhledem k něčemu obřadné, a vzhledem k něčemu občanské. Mravní jest vzhledem k tomu, co jest tam z nařízení zákona přirozeného, aby t. člověk v některém čase byl prázden pro rozjímání a ctění Boha. Avšak vzhledem k vyměření času bylo obřadné, a proto v novém zákoně den sobotní byl změněn v den Páně na paměť a úctu vzkříšení Páně. Protož přikázání o sobotě potrvalo vzhledem k tomu, co bylo v něm mravního. Vzhledem k tomu však, co má povahu lidu, jemuž bylo dlužno pomoci, jest občanské. Proto svěcení soboty má příčinu v povaze lidu židovského, kteříž pro svoji lakomost do té míry sebe a pro sebe zaměstnávali otrockou prací, že by mysl jejich vůbec byla oddálena od božských věcí. A této příčiny dotýká se Damašský: také aby měli před očima stvoření světa a tak poznali Boha a báli se, protože byli nakloněni k modloslužbě. Rabi Mojžíš praví, že mělo za příčinu trojí mravní význam, jenž znamená odpočinutí lidské mysli od hříchů a ode všech jiných věcí, v nichž nenalézá pokoj mysli, druhý význam allegorický, znamenající pokoj Kristův v hrobě, a třetí

anagogický, jímž značí věčný pokoj, v němž svatí blaženě odpočinou. Amen.

DISTINKCE XXXVIII.

Přec však jest věděti . .

1. Tato *distinkce* 38., pojednávající o lži, obsahuje předně, že jsou tři rody lží. 2. že lež jest klamný výraz hlasový s úmyslem klamati. 3. že všeliká lež jest hřích. 4. že slova „Zatratíš všecky, kteří mluví lež“ a ona „Lživá ústa zabíjejí duši“ nesmí se bráti o každé lži. 5. že Jakub jest omlouván ze lži, protože poslouchal matky, která skrze Ducha znala tajemství.

2. Odtud k tomuto poslednímu bodu zvláště a k prvním bodům všeobecně jest tento *verš*:

P tu omlouvá pak Jakuba, dřív jednáje o lžích.

3. *Zdali všeliká lež jest hřích?* Jest věděti, že lež ve své době podle Anselma a jiných může býti brána za každý hřích, jelikož pokud člověk zhřešil, jest lhář, poněvadž Satan pravdě protivný jest otec lži netoliko v sobě samém, ale v každém hříšníku. A důvod jest: jelikož „lháti“ jest „proti myslí jíti“*) a v myslí té jest nutně první pravda, jest patrné, že buď nikdo nemůže jíti proti Bohu nebo býti Bohu protivný nebo že člověk, pokud hřeší, jest protivník pravdy. Podobně ježto každá věc nutně vyjadřuje sebe samu podle počátků Augustinových a všeliký lhář nebo hříšník vyjadřuje přirozeně sebe a závaznost i povinnost k Bohu svému, a ježto pokud hřeší, odpadá od něho, jest patrné, že pokud by zhřešil, lhal. Podobně ježto každý, pokud hřeší, jest protivný své myslí, ba tomu svědomí, které chce přirozeně blaženost, jest patrné, že každý hříšník, pokud jest takový, lhal. A dle takového pojetí lži jsou slova žalmisty: „Všeliký člověk lhář“.

Slovní lež však bylo by dlužno málo vážiti, kdyby dříve nebyla lež v myslí; a proto lháti praví se proti myslí jíti vlastně a v tom se děje věčná neshoda závaznosti člověka k Bohu. Slovní lež tedy záleží v skutku a v naruživostech duše před hlasem utvářeným. A o té lži mluví Mistr v přítomné distinkci. Protož ona lež jest klamný vnější výraz a pronesení myslí s úmyslem klamati, nechť se to děje jakýmkoli způsobem, jako slovem, písmem, pokynem nebo kterýmkoli jiným způsobem, jak jest patrné z XXII., kvest. 2. „Blažený“, § „Onen z Augustina“. A Augustin v „Knize proti lži“ praví takto: „Jenom ten lze“ atd. A lež liší se od pokrytectví, jako rod od druhu. Neboť všeliké pokrytectví jest lež, ale nelze to obrátiti.

*) Nepřeložitelný výklad slova „mentiri“ (lháti) z „contra mentem ire“ (proti myslí jíti). Arci nesprávný. Pozn. překl.

Jest také věděti, že jest trojí rod lži, t. žertovná, služebná a záhubná. Žertovná ta děje se pouze k vůli šprýmu a proto nevládně se nazývá lží, protože sama ze sebe nemá úmyslu klamati, a ten, komu platí, zná že byla řečena k vůli žertu; a proto sama od sebe není hřích, leč pokud povstává z lehkomyšlnosti ducha. Přec však může po případě býti smrtelným hříchem, jako z důvodu žertovného rouhání nebo pohoršení odtud vzniklého nebo nějakým jakýmkoli způsobem protivným lásce k Bohu a bližnímu. — Služebná lež děje se toliko pro nábožnost nebo užitečnost a proto sama od sebe není smrtelný hřích, jako ani žertovná. Odtud jako „služba, -by“ praví se od „*officio*“,*) což jest škodím, „služba“ t. j. dobrodiní nebo posloužení od opaku, protože nejméně škodí, tak tento hřích nazývá se „služebný“, protože neškodí bližnímu, ale spíše mu pochází z něho dobrodiní, protože jím od poškození časného prospěchu jest vysvobozen. Proto není smrtelný hřích, leč by se děl z důvodu krivě přísahané pravdy nebo falešného svědectví s popřením pravdy nebo jakékoliv škody odtud vzniklé, nechť se děje jakýmkoliv způsobem protivným lásce. — Záhubná nazývá se od „záhuby“, což jest totéž jako „smrt“ od „zahubím, -iš“, odtud „záhubný, -á, -é“, t. j. „smrtonosný, -á, -é“ nebo smrtelný. Proto záhubná lež děje se vždycky, k vůli poškození a oklamání bližního a proto vždy, nebo co nejčastěji, jest smrtelný hřích, protože se protíví netoliko pravdě, ale i lásce k Bohu vždy nebo k bližnímu. Ostatní dvě však, t. žertovná a služebná, jsou samy sebou všední hříchy, protože nemají úmysl klamati a podobně ani škoditi; přec však mohou se státi po případě (smrtnými), protíví-li se lásce k Bohu nebo k bližnímu, jak praví Tomáš ve 2., 2. dist. 9.

Také podle zvláštnějšího rozdělení jest deset rodů lží, z nichž osm klade sv. Augustín v „Knize proti lži“ a dva naznačuje Filosof ve 4. kn. „Ethiky“, které však přece lze uvést na některé z předem řečených.

Po těchto poznámkách budiž úsudek tento: „Všeliká lež jest hřích“. Dokazuje se. Všeliká volní nezřízenost v konu lidském jest hřích. Ale všeliká lež jest taková: jest tedy úsudek správný. Závěrek jest znám, vyšší návštěv vysvítá z toho, že hřích jest nezřízenost lidské vůle nebo ducha. Ale nižší návštěv se dokazuje. Neboť každý lhář činí, co se nesluší, protože užívá hlasu k tomu, k čemu není od Boha ustanoven a následovně odporuje všelikému řádu pravdy, tedy jako takový hřeší: jest tedy úsudek správný.

*) Nepřeložitelný výklad sl. „*officium*“ (služba) od „*officio*“ arci chybné. Pozn. překl.

DISTINKCE XXXIX.

Nyní vizme o křivé přísaze . . .

1. Tato *distinkce* 39. o lži, potvrzené křivou přísahou, obsahuje předně, že přísaha má tři průvodce, pravdu, spravedlivost a soud; a jestliže tyto schází, není přísaha, ale křivá přísaha. — 2. Že ten přísahá křivě, kdo přísahá klamně s vůlí klamati a kdo pokládá za klamně co jest správné, přísahá, a kdo pokládá za správné co jest klamně, přísahá. První praví lež a lže, druhý nepraví lež a lže, třetí ani nelže ani nepraví lež, ale přece praví klamně. 3. Že křivá přísaha jest buď přísaháním mluvit klamně s úmyslem klamati, nebo přísaháním mluvit klamně, bez úmyslu klamati. 4. Že dobrovolně a bez nutnosti přísahati, nebo přísahati klamně, jest veliký hřích; přísahati však z nutnosti, t. buď k dotvrzení nevinnosti nebo k potvrzení smlouvy míru nebo k přesvědčení posluchačů o něčem, co jest jím užitečné, není zlé, poněvadž jest nutné. 5. Že jest dovoleno přísahati při stvořeních svatým, kteří ve stvoření uctívají stvořitele. 6. Že ten kdo přísahá při Bohu, více jest vázán, než ten, kdo přísahá při evangeliu nebo při jiných stvořeních, poněvadž tyto věci skrze něho učiněny jsou. 7. Že říci „přisahám při Bohu“, jest Boha si bráti za svědka. Odtud přísahati jest Bohu vzdávati právo: právo pravdy, ne lži. 8. Že přísahati při kterémkoli stvoření, jest jeho stvořitele bráti za svědka; a proto, kdo falešně přísahá při kameni jest křivo-
říšezník. 9. Že v každé přísaze jest buď Bůh brán za svědka, nebo stvoření jest Bohu zavazováno a dáváno v zástavu. A to jest nejtěžší druh přísahy, který se děje se zaklínáním, jako když člověk praví: „Učinil-li jsem to, nechť to trpím“ nebo když praví: „Při mé spáse“ nebo „při mých synech“: neboť Bohu je dává v zástavu, aby přišlo to na hlavu jejich, co vychází z jeho úst, jestliže pravda, pravda, jestliže lež, lež. 10. Že kdo přísahá při falešných bozích a nezachová víru, dvakrát hřeší. Protože přísahal, při kterých neměl a jedná proti víře, přísahaje, co neměl. 11. Že ta přísaha, která jest proti víře nebo proti lásce, která zachována byvši, směřuje k horšímu výsledku, spíše má býti změněna, než naplněna. Protož kdo takto přísahá, prudce hřeší, když však změni dobře činí. Kdo však nezmení (přísahy), dvojako hřeší: i protože nespravedlivě přísahal i protože činí co nemá; a taková přísaha nezachovaná, nazývá se křivou přísahou, ne že by byl vinen proto, že jí nezachová, ale proto, že přísahal nespravedlivě, pročez jest vinen, jako ten, kdo křivě přísahá. 12. Že nechť někdo přísahá, jakýmkoliv způsobem slov, Bůh, který jest svědek svědomí, tak to pojímá, jak ten, komu se přísahá, tomu rozumí: stává se pak dvojako vinným, protože i Slovo Boží bere nadarmo i bližního jímá v lest. 13. Že vyžaduje-li někdo přísahu od toho, o kom neví, že bude přísahati falešně, nehřeší, ale jest to pokušení lidské, t. j. křehkost; ví-li však, že bude přísahati falešně a nutí jej přísahati, překonává vraha, protože vrah zabíjí tělo, on však dvě duše, t. toho, koho vyzývá, aby přísahal, a svou. 14. Že

svatá synoda ustanovila, aby všichni věřící laiční přistupovali k svátosti, t. j. k přísaze, toliko k zachování míru.

2. A o této distinkci jest jediný verš, dotýkající se látky všeobecně. A jest to tento *verš*:

Q tu na konci křivou vykládá přísahu šíře.

3. *Zda-li jest dovoleno přísahati?* Jest říci, že ano z důvodné příčiny a s ostrahou, abychom se vyvarovali nebezpečí. A proto dovolená přísaha dovoleně se koná z nalehavé nutnosti, jako půst pro slabost se ruší. Proto Pán zakázal přísahu bez příčiny a svévolně v 5. kap. evangelia sv. Matouše: „Budíž řeč vaše ano ano, ne ne“ atd.

Jest věřiti totiž, že něco jiného jest přistupovati k přísaze svévolně, něco jiného pronést přísahu k dotvrzení své nevinnosti nebo k stanovení smlouvy míru nebo k přesvědčení posluchačů, když jsou liknaví uvěřiti něčemu, co jest jim užitečné. První se zapovídá, druhé se připouští: „Neboť vůbec přísahati není hřích“. Tolik XXII., kvest. 1., kap. 1.

Dále jest poznamenati, že dvojako přísahá se dovoleně: buď z důvodu dosažení dobrého, nebo z důvodu uniknutí zlému. Z důvodu dobrého čtvermo: k vůli pravdě, míru, přátelství a poslušnosti; Kristus tedy a Apoštol přísahali k vůli potvrzení spásonosné duchovní pravdy, jako v 3. kap. evangelia sv. Jana: „Amen, amen, pravím tobě“ atd. A v takové příčině přísahal Apoštol: proto v 1. kap. listu ke Galatským pravil: „To pak vám píši“ atd. A v 1. kap. 2. listu ke Korintským: „Bůh otec Pána našeho Ježíše Krista...“ a níže: „já pak Boha vzývám za svědka“ atd., a v 1. kap. listu k Římanům: „Svědkem jest mi Bůh, jemuž sloužím v duchu“. Ve přích občanských pak přísahají svědkové k objasnění pravdy občanského soudu. Neboť v 19. kap. Deutoronomia se praví: „V ústech dvou neb tří svědků stůž každé slovo“. 2. se přísahá z důvodu potvrzení nebo obnovení míru; a tak přísahal Abraham tomu Abimelechovi, což neškodí jeho potomkům (‘Genesis’, kap. 21.), a Jakub Labanovi. (‘Genesis’, kap. 31.) — 3. se přísahá z důvodu sloučení nebo potvrzení přátelství: tak přísahali Abimelech a Izák (‘Genesis’, kap. 26.); tak také přísahal Josef svému otci Jakubovi (‘Genesis’, kap. 47.). — 4. se přísahá z důvodů poslušnosti a to trojako: 1. z důvodů věrnosti, jako činí vasalové králi nebo knížeti a králové obci, jak stojí v 5. kap. 2. knihy královské, kde se praví: „Tehdy přišla všechna pokolení Israelská“ atd. a následuje: „přišli také všichni starší“ atd. Tak by měli přísahati všechny cizí národy se svými staršími českému králi Václavovi, aby byli mu věrní a jeho poslušní. — Druhá jest přísaha poddanství, jako v církvi poddaní přísahají svým představeným. Odtud v 11. kap. Knihy soudců: „Knížata Galadská, poddaná Jeftovi“ atd. — 3. pak přísahají osoby obecné k zachování dovoleného zvyku. Proto v 19. kap. Exodu stojí: „Všecko co mluvil Pán, učiníme“.

Z důvodu uniknutí zlému přísahá se dvojako: buď k vyhnutí se

zlému nebo k očistění. Prvním způsobem přísahá se při spojení manželství, při svěcení kněžství a všeobecně při počátcích pří, aby strana pohánějící křivě neobvinila ani druhá křivě nehájila. 2. způsobem přísahá se k očistění zlé pověsti, jako v 21. kap. Deuteronomia se učí, že při skrytém zločinu, jako při zabití člověka, osoby chycené budou přísahati, že ruce jejich nevyhlily krve té, aniž oči jejich viděly.

V takových tedy případech jest dovoleno přísahati za tři okolností. Proto kladou se okolnosti ve 4. kap. Jeremiáše, když se praví: „Budeš přísahati, říká: ‚žít jest Hospodin‘ v pravdě, soudu a spravedlivosti“. Neboť nutno předně, aby přísaze byla podložena pravda, ba, aby bylo ve svědomí toho přísahajícího to, co se přísahá. Po druhé jest nutno, aby se přísahalo v soudu, t., aby se nepřísahalo, leč pro nutnost a užitečnost, schválenou od nejvyššího soudce; neboť jinak přísahalo by se nadarmo proti druhému přikázání, a nestačí toto dvě, t., že pravda nemá býti přísahána nedovoleně nebo nečestně, byť i se to vyžadovalo na soudě lidském, a tak při nutnosti výpovědi při nutné a užitečné příčině. Proto jest nutno 3., aby se přísahalo bez nespravedlivosti. A tak bez některé z těchto tří okolností stává se přísaha nedovolenou.

A přísahá-li se falešně, pak se přísahá proti prvnímu; přísahá-li se ze zvyku, bez užitečného cíle, pak proti druhému; přísahá-li se buď nečestně nebo neshodně s první spravedlivostí, pak proti třetímu. A tak pravda, užitečnost a čestnost v přísaze, opravňují přísahu. První podmínku má rozhodovati přísahající, druhou přísahající a ten komu se přísahá a třetí obecná církev. A tak přísaha jest jedna tvrdivá a jedna záslibná. Tvrdivá, již se přísahá o pravdě, kterou nám jest určiti, jako jest pravda o přítomném a o minulém, jako když se přísahá, že něco tak jest nebo tak bylo. Přísaha záslibná pak jest, když se přísahá pravda o budoucím, jako se děje u slibujících a zaslíbujících. Tolik Doktor evangelický ve výkladu na 2. přikázání.

4. *Zda-li neostražitá přísaha zavazuje?* Jest říci, že zavazuje k hříchu, ježto kdo přísahá, co nemá přísahati, pokládá se za vinného křivou přísahou, jak bylo řečeno Mistrem na tomto místě. Přece však nezavazuje k zachování, ba spíše k tomu, aby nebyla zachována. Nazývá se pak přísaha neostražitou proto, že přísahané směřuje k horšímu výsledku, jako přísahá-li někdo nezachovati čistotu nebo neposlouchati svých představených ve věcech dovolených . . . a tak o mnohých jiných věcech, v něž pošetilí lidé upadají.

5. *Zdali přísaha vynucená zavazuje?* Jest říci, že jest-li vynucena nepostažitelným vynucením, t. takovým, které dolehne na muže stálého, nezavazuje na soudě sporů, přec však zavazuje na soudě svědomí. Protož přísahá-li poutník lotrovi ze strachu před smrtí nebo před žalářem, že mu dá sto kop, není vázán na soudě církve, ale jese vázán na soudě svědomí, protože spíše má snést škodu, než porušiti věrnost. Jakmile však zaplatí, může to zpět žádati před soudcem, nepřísahal-li, že nebude to zpět žádati. Přísahal-li to však, pak může to udati jinému; přísahal-li však, že to neudá, byla přísaha neostra-

žitá, protože byla proti bratrskému napomenutí a není vázán ji zachovati. Jest mnoho poklesků, které nelze krátce vyložit.

6. *Zdali přísaha zavazuje podle úmyslu toho, kdo přísahá, či podle úmyslu toho kdo přijímá?* Jest říci, že přísahá-li ten, kdo přísahá, beze lsti, není vázán, leč podle svého úmyslu na soudě svědomí; přísahá-li však se lstí, pak z důvodu lsti jest vázán podle úmyslu toho, kdo přísahu přijímá. Na soudě církve však jest vázán dle toho, jak zní vně jeho slova.

7. *Zdali všeliká přísaha jest smrtelný hřích?* Jest říci, že nikoli. Neboť přísahá-li někdo bez rozvážení klamně, nepozoruje, že přísahá, nehřeší smrtelně. Přísahá-li však klamně s rozvážením, pozoruje, že přísahá, hřeší smrtelně a zvláště, když pozoruje že přísahá klamně. Přísahá-li však klamně, myslí, že přísahá správně, a vynaložil péči, již měl vynaložiti, na to, zda přísahá správně nebo klamně, může se říci, že nehřeší smrtelně. Nevynaložil-li péči, hřeší smrtelně. Spasitel náš věda, že lidé pro tak mnohé nástrahy upadají v hřích, pravi v 5. kap. evangelia sv. Matouše: „Já však pravím vám, abyste vůbec nepřísahali“.

DISTINKCE XL.

Šesté přikázání jest . . .

1. Tato *poslední distinkce*, pojednávající o dvou přikázáních druhé desky, obsahuje předně, že šesté přikázání druhé desky jest: ‚Nepožádáš manželky bližního svého‘ a sedmé: ‚Nepožádáš statku bližního svého‘ atd. 2. že v oněch dvou přikázáních položených v *distinkci* 37., t. ‚nesesmílníš‘ a ‚nepokradeš‘, jsou zapovězeny ty skutky. V těchto dvou posledních však zakazuje se žádostivost, tedy tato liší se od oněch. 3. že se pravi, že starý zákon víže ruku a ne ducha, evangelium však ruku i ducha, t. j. protože v zákonu evangelia, jest všeobecnější záповěď vzhledem k mravním věcem. 4. že Apoštol nazývá desatero literou zabíjející, kteréžto nenazývá se literou zabíjející proto, že by bylo zlý zákon, ale proto, že zapovídajíc hřích rozmnožuje žádostivost a přidává přestoupení, leč by osvobodil milostí, kterou tak neoplýval zákon, jako evangelium. 5. že litera evangelia jest rozdílna od litery starého zákona, protože jsou slíbeny různé věci: tu slibují se pozemské, onde nebeské věci; také různé svátosti, protože tyto naznačovaly, ony udílejí milost; také různá přikázání, vzhledem k obřadním, ne k mravním (pravidlům), jež jsou tatáž, ale v evangeliu jsou plněji obsažena.

2. Toť úhrn, k němuž tvůrce veršů nepříčinil *verš*, protože někteří rozlišují tuto knihu ve 40. distinkci, takže 40. počíná tuto: ‚Šesté přikázání jest‘; ale protože toto jest obsaženo pod *distinkci* 39., proto neučinil o této žádně zvláštní zmínky ve verších.

3. Bere se v pochybnost, *zda starý zákon zadržuje ruku i ducha nebo toliko ruku?* Jest vědět i, že se pravidlo, že zákon zadržuje ten hřích, který trestal časným trestem. Netrestal však hřích srdce, ale skutku trestem časným, protože o tom člověk nemohl souditi, leč v nějakém vnějším znamení, a proto nezadržoval ducha. Ale nový zákon hrozí věčným trestem, věčný trest však jest uvalován od Boha, jenž jest zkoumatel srdcí a proto se praví, že nový zákon zadržuje ruku i ducha.

4. *Zdali starý zákon ospravedlňoval nebo zabíjel?* Jest poznati, že ospravedlňovati praví se dvojako: jedním způsobem učiti spravedlivosti, a tak zákon ospravedlňoval, protože učil desateru přikázání, v nichž záleží spravedlivost. Jiným způsobem ospravedlňovati nazývá se spravedlnost účinně hlavně zpříčňovati nebo činiti; a tím způsobem (starý) zákon neospravedlňoval, ba ani nový zákon tak neospravedlňuje; a 3. ospravedlňovati jest služebné udíleti milost, a tak svátosti nového zákona udílejí milost, již se děje ospravedlnění, jak jest patrno předně o křtu a pak o jiných, jako o velebné svátosti a svátosti pokání; a tím způsobem svátosti starého zákona neudílely milost. Dále: starý zákon zabíjel sám sebou, co do pravidel obřadních, pokud v čas zjevené milosti byla smrtonosná. Ale co do mravních zabíjel po případě, pokud z něho, an hřích zakazoval a milosti neudílel, slabý bral příležitost smrti. Bral pak slabý příležitost smrti proto, že zákon ten zapovídaje hřích upomínal naň tím toho člověka, ve kterém ještě nebyla vyhlazena žádostivost, a proto tím více se proň zaněchoval, jako žiznící více žizní, ukazuje-li se mu voda. Dále: zákon zabíjel, protože hříchu dodával příležitostně zvláštní provinilosti, neboť pokud někdo překročoval hřích, byl netoliko hříšník, ale i přestupník. Neboť přestupníkem vlastně se nazývá ten, kdo netoliko přirozený zákon, ale i napsaný zákon překročuje. Nelze tedy viniti zákon z toho, že někoho zabíjí příležitostně, jako ani slunce nevidíme býti vinným proto, že někdo nemoudře naň hledě jest oslepován, a jako Kristus nesmí býti viněn z toho, že zlý lid se v něm pohoršuje. „Neboť on přišel“ atd. (Jan, kap. 9.)

5. *Zdali starý zákon jest těžší, než nový zákon?* Jest poznati, že o tíži starého a nového zákona můžeme mluvit dvojako: jedním způsobem podle ní samé, druhým způsobem skrze přirovnání k zachovávajícím je. Mluvíme-li o tíži přikázání podle ní samé, tak zákon starý byl obtížnější, protože poutal k více přikázáním, t. k mravním, k občanským a k mnoha obřadným; neboť obřizka s ostatními obřady byla mnohem těžší. Proto stojí v 15. kap. „Skutků apoštolských“, kterak „někteří sestupující s Judeje“ atd. Hle tíži starého zákona. A následuje bezprostředně k lehkosti nového zákona, když se praví: „Jestliže milostí“ atd. A Spasitel ukazuje lehkost nového zákona praví: „Jho mé“ atd. (Matouš, kap. 11.): a Orel praví v 5. kap. 1. listu Janova: „Přikázání jeho“ atd.

Jest tedy patrno, že mluvíme-li o přikázáních starého a nového zákona podle nich samých, starý zákon jest obtížnější, než nový.

Dále, mluví-li se o tíži přikázání nového a starého zákona u porovnání se zachovávajícími je, takto opět naprostě starý zákon byl těžší, jak jest patrné ze svrchu řečeného výroku Petrova. Neboť praví: „Ani my ani otcové naši nemůžeme snést“. Dále: starý zákon neudílel milost k naplnění přikázání, kterouž udílí zákon nový; tedy se strany nedostatku pomoci byl starý zákon těžší. Dále: ježto starý zákon způsobem bázně nutil k tomu, k čemu nový zákon z lásky navádí. Proto starý zákon nazýval se zákon bázně, protože k naplnění přikázání naváděl hlavně tělesnými tresty; ale nový zákon nazývá se zákon lásky, protože k naplnění přikázání navádí hlavně dobrodiními a nadějí. A proto nový zákonodárce praví ve 13. kap. evangelia sv. Jana: „Přikázání nové“ atd., a ve 14. kap. evangelia sv. Jana: „Kdo má přikázání má“ atd. A níže: „Miluje-li mne kdo“ atd.

Hle, zákon lásky veskrze zaznívá, dává lásku za nové přikázání, a co do zřetelnosti podobně výslovně slibuje odměnu, která nikdy ve starém nebyla tak vyslovena. Ale namítá se, že nový zákon jest těžší i. proto, že přikázání jsou v něm více vyložena a následovně co do naplnění těžší. Dále: starý zákon dovoľoval, co nový zákon nedovoluje — jako „lístek rozloučení“: a tedy opět jest těžší. A vzhledem k těmto dvěma věcem někteří to připouštějí. Ale první důvod se vyvrací popřením závěrku a podobně i druhý.

I jest patrna důstojnost nového zákona nad starým zákonem Mojžíšovým podle lehkosti. — — —



IV.

NA ČTVRTOU KNIHU SENTENCI.

A.

INCEPCE.

I.

1. „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha.“ V 1. kap. epištoly sv. Jakuba.

Na počátku první knihy *Sentenci* při uvedení tohoto thematu jsem řekl, že čtvrtá kniha *Sentenci* obsahuje hluboké tajemství svátostí, pročež tato čtvrtá kniha jest lékárna nejzdravější vonící věřícím; a tamtéž při rozdělení thematu jsem řekl, že svaté písmo vzhledem k 4. jest doporučováno z bohatě plynoucí štědrosti, ježto vybízí všechny nedostatek mající, říkouc: „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha.“

2. Tedy, kdo si žádá nějak dosáhnouti hlubokého tajemství svátostí, kdo usiluje ochutnati vůni nejpříjemnější lékárny, a kdo touží státi se účastným bohatě plynoucí štědrosti: „žádejž od Boha“. K těmto třem věcem zajisté nutna jest moudrost, o níž praví se v thematu: „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha“. Neboť jelikož každému z nás nedostávalo se moudrosti, aby věrou pochopil tajemství Trojice, při první knize *Sentenci*, a každému z nás nedostávalo se moudrosti, aby poznal vytvoření všech věcí, pád anděla a člověka, a vykoupení člověka milostí prostředníka mezi Bohem a lidmi, při druhé knize, a každému z nás nedostávalo se moudrosti, aby postřehl tajemství požehnaného vtělení a prospěch darů Ducha svatého a ctností, při třetí knize: nyní po čtvrté vskutku každému z nás nedostává se moudrosti, aby pochopil tajemství svátostí, při čtvrté knize. Proto správně zaznívá hlas Apoštola a thematu, vybízející nás k žádání moudrosti, již rozeznávána jsou tajemství svátostí, pravě takto: „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí

od Boha“, protože Bůh dá, moudrost poslouží, a každý z vás obdrží, jestliže záslužně od Boha požádá. A nikdo nepochybujž, že v pravdě se mu dostane žádaného, bude-li chtít čistou vůli požádati moudrosti. Neboť Pán ten praví v 16 kap. evangelia sv. Jana: „Amen, amen pravím vám“ atd. — Hle, Spasitel k vyvrácení pochybnosti žádajícího zdvojuje toto slove přísahy „amen“, aby ukázal, že slova slibu vyšla z dvojité jeho přirozenosti, t. z jeho člověčenství a božskosti; neboť vyjadřuje se tím jistota této pravdy, ustaniz tedy váhání žádajícího. Neboť i Jakub, přítel pravdy, praví: „Jestliže pak komu z vás“ atd., protože Pravda praví: „Amen, amen pravím vám“ atd. Kdokoliv tedy chceš žádati, neváhej v pochybnostech. Žádáš-li něčeho ve jménu Ježíš, jistě žádáš moudrosti, neustupuj, vytrvej, abys si zasloužil obdržeti, jistě se ti nedostává moudrosti, žádej vytrvale a dá tobě; sám vybízí k žádání, sám slibuje, sám učí tebe a jednotlivé, jak máme žádati, abychom si zasloužili žádané konečně obdržeti. Neboť praví v 11. kap. evangelia sv. Lukáše: „Jáť pravím vám: Proste“ atd. — Hle, nejmilejší, vybízíť nás Pán a napomíná, co máme činiti, že prositi ve víře, hledati v naději a tlouci v lásce: prositi ve víře o moudrost, hledati v naději milost, a tlouci v lásce, aby dal život věčný. Hle, nejmilejší, i nás poučil, že máme ho prositi o dary, i nám prosícím slíbil to dáti; neboť takto pravil: „Proste a bude vám dáno“ atd. Tu praví velebný Beda: „Pán náš připraven jest“ atd. — Tedy kdo chce prositi, prosíž s pravou pokorou, kdo žádá si hledati, hledejž s nejvyšší bedlivostí, střeziž se, aby srdce jeho nepřilnulo k tužbám pozemským. Kdo chce tlouci na štědrost Páně, držiž čistým srdcem, stálým duchem dobrou vůli, protože takto, uštědří-li mu Pán, zaslouží si naléztí, oč prosí, co hledá a nač tluče.

3. Protož utvrdiž se ve víře Kristově, hledejž s čistým vyznáním a očistiž se ode vši nečistoty a skutku zlého. Přisahal-li kdo nedovoleně, nevyplňujž přísahy. Neboť praví Isidorus: „Ve zlých slibech“ atd. A velebný Beda praví ve 43. kázání: „Stalo-li se, že jsme“ atd. — A totéž jest patrné ze svatého Augustina ve výkladu na slova 6. kap. evangelia sv. Marka: „Zarmoutil se král pro přísahu“, a ze sv. Ambrože v knize „O povinnostech“ a z Mistra v 3. kn. „Sentenci“, v distinkci předposlední. Tu uzavírá z přemnoha výroků pravě, že „přísaha, jež jest proti víře“ atd. Tolik Mistr. — Jestliže tedy někdo z vás přísahal, že vyjde z Čech, aby se nikdy nevrátil, ten přísahal nedovoleně, zrušiž přísahu pošetilou, nedovolenou, od ďábla a jeho biřiců navedenou, aby neupadl ve dvojí hřích. V pravdě takto přísahajícímu nedostává se moudrosti svatých svrchu uvedených; žádejž jí od Boha a bude mu dána, aby poznal, že takováto přísaha láme lásku, utlačuje pravdu, poskvřňuje čestnost, kazí užitečnost a pracuje proti přísaze o porušení dobra university Pražské. To uvaž každý z vás, vrať se k vlastnímu srdci, neobdržel-li dosud této moudrosti, žádejž jí od Boha a bude mu dána, protože polnice Ducha svatého zaznívá řkouc v thematu: „Jestliže pak komu z vás

nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha“. Neboť kon moudrosti jest poznávati věci božské a milovati a rozjímati věci božské, tedy žádá-li si kdo z vás poznávati, milovati a rozjímati věci božské konečně, žádejž od Boha moudrosti, aby jí poznal sedmero božských svátostí vyložených v knize čtvrté. A jistě každému z nás nedostává se moudrosti, jíž bychom mohli poznati, kterak se účinnost svátostí vyřinula z kopím otevřeného boku Kristova, každému nedostává se moudrosti, aby alespoň nějak, byť i ne dokonale, mohl rozjímati účinnost svátostí.

4. Neboť kdo z nás mohl by vyložiti účinnost křtu, která mysl ji pochopiti, který jazyk byl by s to vypraviti tuto milost, kde nepravost přechází v nevinnost a staroba v novost, kde nevlastní docházejí přisvojení a cizí nastupují v dědictví, kde počínají býti z bezbožných spravedliví, z lakomých dobrotiví, z pozemšťanů nebešťané? Takto mluví svatý papež Lev: „Tu skládáme Bohu Otcí první slib“ atd. V pravdě každému z nás nedostává se moudrosti, aby poznal, kterak ve křtu Kristově naznačuje se jeho pokora a náš užitek. Jeho pokora naznačuje se ve čtyřech věcech: Předně v tom, že přišel. Kdo? Jistě Ježíš, t. j. dárce spásy a nepotřebující spásy. 2., že přišel v Jordán, kde stvořitel živlů podrobil se vodě, pokornému živlu. 3., že přišel k Janovi, Bůh k člověku, Pán k služebníku, král k poddanému, učitel k žákovi, slunce k dennici. 4., že přišel, aby byl pokřtěn od něho, t. pramen od potůčku, plnost od mělkosti, původce křtu od služebníka křtu. Hle, k hodnému toho uvážení, každému z nás nedostává se moudrosti. A nejen k tomu, ale aby byl uvážen náš užitek při křtu Kristově, který se naznačuje ve čtyřech věcech, které se při křtu dějí: 1. v tom, že Kristus, když byl pokřtěn, vystoupil z vody, čímž se v nás pokřtěných naznačuje vlití milosti; neboť člověk křtem osvobozen od viny vystupuje k ctnostem a k sedmeru darů Ducha svatého; 2. otevřela se nebesa, čímž se naznačuje vzlet člověka klesnuvšího po křtu; 3. sestoupil naň Duch svatý v tělesné způsobě jako holubice, čímž se naznačuje, že křest činí člověka chrámem Ducha svatého; 4. byl slyšen hlas Otcův: „Tento jest Syn můj milý“ — v čemž se naznačuje, že křtem stává se ze syna hněvu syn milosti.

5. Hle, dotkli jsme se některých bodů o svátosti křtu, k nimž-li „k o m u z v á s n e d o s t á v á s e m o u d r o s t i, ž á d e j ž j í o d B o h a“, neboť on dá moudrost, jíž bude následovati duch statečnosti, jehož účinnost jest ve svátosti b i ě r m o v á n í, dovršující vyznání křtu, aby toho, več se uvěří věrou křtu k spravedlnosti, ústy dalo se vyznání k spasení (list k Římanům, kap. 10.).

6. Žádejž také každý moudrosti proto, že pohotově jest zde s duchem moudrosti účinnost svátosti o l t á ř n í, nad níž není nic zdravějšího, jíž jsou očišťovány hříchy, rozmnožovány ctnosti a ztučňována mysl všech duchovních darů, jež se obětuje v církvi za živé i mrtvé, aby prospívala všem, jež jest ustanovena od Pána Ježíše Krista ke spáse všech. A zajisté kdo si žádá maličko proniknutí tajemství této svátosti? Tomu jistě nedostává se moudrosti. Neboť

kdo, byť i nějak moudrý, může vysloviti tajemství a líbeznost této svátosti, již duchovní sladkost ve svém prameni jest okoušena a znovu rozjímana, která i při společném požívání jest smrt zlým, život dobrým, která přijata byvši od zlých odděluje je od Boha a přijata byvši od dobrých působí, že přebývají v Kristu, dle slov Kristových v 6. kap. evangelia sv. Jana: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, ve mně přebývá a já v něm“. A proto Bernard v kázání o svátosti k papeži Petrovi praví: „To o dobrých a hodně přijímajících“ atd.

7. Hle, co praví podivuhodná moudrost Bernardova o tajemstvích velebné svátosti, k jichž-li poznání „komu z vás nedostává se moudrosti žádejž jí od Boha“. Neboť s moudrostí bude zde i účinnost svátosti s v ě c e n í, působící vhodné spravce tajemství božích a služebníky nového zákona, aby se všechno slušně a podle řádu děllo (1. list ke Korintským, kap. 14.), aby činili všechno sobě a jiným užitečné. Neboť praví svatý Řehoř ve výkladu na Ezechiele v 13. kázání: „V církvi budiž zaveden“ atd. To-li chce někdo správně pochopiti, nedostává se mu moudrosti, žádejž jí od Boha, aby rozuměl, co praví Bernard ve 4. Flor., kap. 14.: „Žádný řád“ atd.; aby tedy někdo z vás byl zřízený, nedostává se mu moudrosti, tedy žádejž jí od Boha, neboť dá moudrost, s níž bude pohotově duch rady, s nímž bude zde i účinnost svátosti m a n ž e l s t v í sloužící k zachování druhu lidského, rozmnožující služebníky božskému uctívání, sjednávající pokoj mezi lidmi, sestupující k slabosti lidské, aby ti, kdo se nestačí zdržeti jako Apoštol a čistí kněží, s nimiž jest sloučena zdržlivost, aby ti aspoň v Pánu vcházelí ve sňatek, neboť praví Apoštol v 7. kap. 1. listu ke Korintským: „Nebo chtěl bych, aby všichni lidé“ atd., a na konci kapitoly dodává: „toliko v Pánu“.

8. Kdo se snaží seznati to, co řečeno, tomu nedostává se moudrosti, při níž pohotově leží s duchem bázně účinnost svátosti p o k á n í, jejíž části (t. lítost, zpověď a zadostiučinění) usmířují pád přestupku, přivádějí dobrovolný boj mezi síly duše, prudce usilují se překonati; těch-li se někomu nedostává, ani pokání se mu nedostává, žádejž od Boha moudrosti, aby jí srdečně opět rozjímal, že pokání zapuzuje temnosti, vyhlašuje pravé světlo, připravuje cestu Pánu, aby dovedlo k Spasiteli. Všelíká vážnost volá a všeliké vyznání ukazuje, neboť ono (pokání) ukázalo hledajícímu ovci ztracenou, ono poskytlo desátý peníz pomáhajícímu, ono přivedlo zpět syna marnotratného, hořce se kajícího, k otci laskavě jej přijímajícímu, ono samému Davidovi, vinnému cizoložstvím a vraždou, vymohlo odpuštění, a jej po druhé tíže se provinivšího v sčítání lidu opět přivedlo k milosti odpuštění, ono Petra slzíciho, když zapřel Krista, potom povýšilo k prvenství apoštolství, a slzíci Magdaleně, z níž dříve vyhnalo sedm zlých duchů, vymohlo odpuštění všech jejích hříchů. Mám za to také, že Jidáš byl by mohl tak velikým slitováním Páně býti nevyločen od odpuštění, kdyby byl konal pokání ne u biskupů, ale u Krista; „O pokání“ v distinkci 1. A co divného, ono lotra, visícího na kříži v krajním nebezpečí smrti,

poslalo do ráje, aby všem byl dán příklad, že nikdo není vyloučen z království, koho navštíví na tomto světě milost pokání. — O podivuhodná boží mírnost, o nesmírná zbožnost, o podivuhodná, jak velká dyše moc z pravého pokání, o podivuhodná síla pokání, již dáván jest život mrtvým, cesta slepým, a navracena naděje v odpuštění nepřátelům, láska a milost přátelství! Jím neznající se, opět se pozná, a hledající sebe ztraceného, nalezne se usmířeného, jím duše jest vytrhována z moci ďáblovy a navracena úplně svobodná Spasiteli, ono nikým nepohrdá ani neodmítá sebe většího vinníka, kteráž laskavě vzhledlo a milosrdně přijalo slzíci hříšnici, prosící ženu kanejskou, ženu v cizoložství dopadenou, sedícího na celnici, prosícího publikána, slzíciho Petra, neboť ono osvobozuje člověka od provinilosti viny, od trestu pekla, od služebnictví hříchu, od moci ďáblovy, ono činí ze syna hněvu syna milosti, ze syna ďáblovu syna nejvyššího krále, dědice království božího a spoludědice Kristova.

9. Hle, kdo chce za takových darů Páně píti ze svátosti pokání, musí míti moudrost, tedy žádejž jí od Boha, neboť moudrost zbožnosti následuje dar, jehož účinnost jest svátost posledního pomazání, která 1. osvobozuje od nemoci duchovní, 2. často obnovuje zdraví tělesné, 3. smírjuje nemocného s Bohem a 4. připravuje cestu do nebeského Jeruzaléma.

10. Z toho, co právě řečeno jest v krátkosti, patrně, kterak poznává se moudrosti, že ve všech svátostech evangelického zákona září nám milost Spasitelova, a ne na prázdno, ale „abychom odřeknouce se bezbožnosti“ atd. (List k Titovi, kap. 2.) Neboť k tomu jest nám dáno sedmero svátostí, abychom, když jsme poraněni, byli jich užitím milostí samaritánovou navraceni prvotnímu zdraví. Neboť kdyby samaritán (t. j. Spasitel náš) nepřiložil léků svátostí, žádný poraněný neobdrží stálého zdraví; a počínaje od toho samaritána, ježto on jest počátek a konec, čtvrtou knihu Sentencí o svátostech, praví Mistr Petr: Neboť Samaritán přiblíživ se k poraněnému, na vyléčení jeho přiloží! obvazy svátostí: protože proti ranám hříchu prvotního a činného Bůh ustanovil léky svátostí. A o těch jest tato čtvrtá kniha a v nich jest určena celá její látka, jejíž-li porozumění touží někdo míti, nemá-li ještě moudrosti, nebo aby měl větší, žádejž jí od Boha, neboť řeklo se místo počátku výkladu na tuto čtvrtou knihu: „Jestliže pak komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha“, aby rozumem chápaje sílu svátostí, náchylností je podržuje, účinností je přijal, aby ty, které jsou poraněné přirozeností léky z moci toho, kdo je ustanovil, byly nyní blahodárným lékem, odstraňujícím rány, pomazávajícím milostí a posléze stavícím do života slávy. — V těch pak slovech nejprve dotčena jest poraněná přirozenost, již se nedostává léku, když se praví: „Jestliže pak komu z vás nedostává se“, t. j. poněvadž, nebo protože každému z vás se nedostává, jelikož jest těžce poraněn; po druhé jest dotčena

nástrojná příčina, řádně a zdravě vtiskující v duši léky, když se praví ‚moudrosti‘; po třetí jest dotčena účinkující příčina naší moudrosti a svátostí, když se dodává ‚žádejž jí od Boha‘. — A ty tři věci ovšem pojímá Mistr Petr do předmluvy čtvrté knihy: neboť když praví ‚poraněnému‘, dotýká se přirozenosti, jíž se nedostává léku, a když praví ‚Samaritán přiblíživ se‘, dotýká se účinkující příčiny svátostí, a když 3. praví ‚Bůh ustanovil léky svátostí‘, dotýká se moudrosti boží, jíž svátosti velmi moudře zřídil k dosažení blaženosti. Tedy, aby poraněný byl uzdraven a lék svátosti náležitě přiložen, a aby samaritán užitečně ráčil moudrostí přiložení vědění čtvrté knihy: Jestliže komu z vás nedostává se moudrosti, žádejž jí od Boha, aby ten, který proti ranám prvotní viny dal lék křtu, dal proti ranám viny činné skrze moudrost poznání, ctění a činné držení ostatních šesti svátostí, Ježíš Kristus Pán, na věky věkův požehnaný.



II.

O t á z k a.

Jelikož v této 4. knize Sentencí, na niž činím počátek (výkladu), jedná se o svátostech církve, které přivádějí člověka ze stavu pádu zpět v stav nevinnosti, tedy při první distinkci stavím tuto otázku:

Zdali svátosti nového zákona, které jsou od Boha ustanoveny za léky proti ranám hříchu, udílejí božskou milost?

1. A dovozuje se předně proti předpokladu otázky takto: Hřích jest, děje-li se něco skrze více, co se může rovně dobře, rovně snadno a krátce státi skrze méně. Ale přivedení člověka ze stavu pádu zpět v stav nevinnosti mohlo a může se státi rovně dobře skrze moc boží bez svátostí nového zákona, jako se svátostmi. Tedy jest hřích, děje-li se přivedení člověka ze stavu pádu zpět v stav nevinnosti svátostmi nového zákona. Závěrek zdá se platiti pro sílu postačitelnosti; vyšší návěst jest obecné ponětí ducha a tak jest sama sebou zřejmá, ale nižší se dokazuje, neboť Bůh velmi postačitelně může ze své nekonečné moci bez svátostí přivesti člověka ze stavu pádu zpět v stav nevinnosti, ježto jej mohl stvořiti z ničeho bez svátostí. Ale větší jest vzdálenost od nebytí k bytí člověka, než od stavu pádu člověka k stavu nevinnosti člověka, tedy může-li Bůh první, i druhé bude moci. — 2. proti tomu, po čem se otázka táže, dovozuje se takto: Božská milost nemůže býti účinem svátostí nového zákona; jest tedy otázka falešná. Hořejší návěst se dovozuje: toliko Bůh účinkuje milost, toliko boží účín jest milost, a následovně ne svátostí; závěrky jsou známy samy ze sebe, a hořejší návěst jest patrna z toho, že milost milým činící vyniká nad schopnost každého stvoření. — Na opak dovozuje se takto: Svátosti nového zákona ničí hříchy, tedy také udílejí milost; závěrek platí, protože těžce moci jest ničiti hřích a udíleti milost, a hořejší návěst jest patrna o křtu a o pokání, jak jest častěji patrna z písma.

2. Při této otázce dlužno lišiti po pořádku čtyři věci: 1. *co jest svátost*, 2. *od koho a kolik jest ustanoveno svátostí*, 3. *proč jsou ustanoveny svátosti*, 4. *který jest účín svátostí*.

3. *Vzhledem k prvnímu tedy*: Jest věděti, že podle Augustina v 10. kn. „O městě božím“, kap. 11. svátost jest viditelná forma neviditelné milosti. Tento výměr jest všeobecný a náleží svátostem jak nového, tak starého zákona, protože jak ony, tak tyto, jsou dle podobnosti zástupné a dle ustanovení znamenající. Avšak podle toho, že tento výměr náleží svátostem nového zákona, jest jej doplniti takto: „tak, aby nesla její podobu a byla příčinou“, protože svátosti ty netoliko dle podoby zastupují nebo dle ustanovení znamenají, ale i dle síly božské znamenají a udílejí milost, již se léčí duše od nemoci neřestí. A to jest, co naznačuje Augustin v jiném výměru, řka: „Ze svátostí jest to“ atd. Jest také 3. výměr: Hugona od sv. Viktora: „Svátost jest látkový živel“ atd. Odtud jsou zde dotčeny tři věci, jež jsou z pojmu svátosti přesně a vlastně vzaté. První jest přirozená podobnost, z níž má schopnost znamenati; 2. jest činné ustanovení, z níž má zřízení omezené vzhledem k tomu znamenatému; třetí jest náznačnost duchovní, z níž má moc učiniti to znamenat. Dále praví Augustin v 10. kn. „O městě božím“ v kap. 11., že svátost jest znamení svaté věci. „Avšak tento výrok není výměr“ atd. — praví sv. Tomáš ve spise „O pravdě bohosloví“ v kn. 6., kap. 1.

A opět jest poznamenati, že svátost pojímá se trojako: Jedním způsobem za věc zpřičinující posvěcení, ne však ustanovenou božsky k znamenání toho, jako utrpení Kristovo; a tím způsobem nenazývá se vlastně svátostí, leč s rozšířením jména svátosti na posvátné tajemství. — 2. způsobem za věc znamenající toliko řečené posvěcení z božského ustanovení, nikoli však hlavně činně zpřičinující, jako znamení zdraví nazývá se zdravé; a tímto způsobem svátosti starého zákona nazývají se svátostmi, a jaksi velikonoční beránek, o němž ve 12. kap. „Exodu“, jest svátost oltární; a podobně manna a had, pověšený na kůlu, a skála, z níž vytekly vody, a tak i jiné, jsou svátosti. — 3. způsobem pojímá se svátost za věc znamenající z božského ustanovení skrze podobnosti věci, podle čehož přísluší člověku, a zpřičinující v síle boží posvěcení. Takto nazývají se svátostmi svátosti nového zákona, které i posvěcují, i z ustanovení znamenají svátost a první příčiny posvěcení, jako křest posvěcuje a naznačuje očistění, a smrt Kristova jest znamení. A když takto pojímá se věc posvátná činně, t. za věc ve smyslu, jímž jest posvěcující, a posvátné znamení, dle toho jak jest zvláště ustanoveno k znamenání posvátné věci, lze to obrátiti se svátostí vlastně řečenou. A nemohl býti označen jiný výměr společný svátostem starého zákona a nového zákona.

Důsledek. Z toho následuje 1. jako důsledek: jelikož svátosti naznačují z božského ustanovení, že jsou znamení dobro-

volná, přec však nejsou měnitelná, protože uložení jich významu závisí od vůle vyšší přirozenosti, jež jest vůbec neměnitelná.

Důsledek. 2. jest patrné jako důsledek, že v jiném smyslu praví se svátosti starého zákona býti svátostmi, jakožto znamenající a ne činně posvěčující, a v jiném smyslu praví se svátosti nového zákona svátostmi, jakožto naznačující z ustanovení a činně posvěčující.

A tolik budiž řečeno vzhledem k prvnímu.

4. *Po druhé jest lišiti, od koho a kolik jest ustanoveno svátostí.* I jest patrné předně, že od Boha, dle slov Mistrových v předmluvě této čtvrté knihy: „Léky svátostí ustanovil Bůh“; a vzhledem k druhému jest patrné, že jest sedmero svátostí, jak jest patrné z Mistrova postupu celou čtvrtou knihou. Svátosti zákona milosti tedy ustanovil zbožný samaritán Kristus, jakožto nový zákonodárce nového zákona, v němž povolal k odměnám, dal přikázání a ustanovil svátosti. Neboť Kristus, věčné Slovo Otcovo, jest nejvyšší ctností, ježto jest také nejvyšší pravdy a nejvyšší dobroty. Z důvodu dobroty slíbil (věci) oblažující, z důvodu ctnosti dal přikázání řídící, z důvodu pravdy ustanovil svátosti napomáhající, aby takto svátostmi byla připravena ctnost k naplnění přikázání a přikázáními došlo se k odměnám. — Ustanovil pak Kristus svátosti ve slovech a živlech, pročť praví Augustin: „Slovo přistoupí k živlu a povstává svátost.“ Jest tam živěl za látku a pronesení slov za formu. Ustanovil pak Bůh svátosti s jakousi růzností (t. před příchodem svým), jako m a n ž e l s t v í a p o k á n í; a tyto dvě potvrdil a posvětil v zákonu evangelickém, pročť pokání kázal (4. kap. evangelia sv. Matouše) a na svatbě byl (2. kap. evangelia sv. Jana). — K ř e s t však ustanovil, přijav jej v 3. kap. evangelia sv. Matouše a určiv jeho formu v 28. kap. téhož evangelia: „Křtice je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého.“ — B i ř m o v á n í (ustanovil) vkládaje ruce na děti v 10. kap. evangelia sv. Marka: „Tehdy přinášely k němu dítky“ atd. — P o m a z á n í pak ustanovil posílaje léčiti učedníky, kteří nemocné mazali olejem. Pročť v 6. kap. evangelia sv. Marka se praví: „Dal jim moc nad duchy nečistými“, a níže: „Tehdy vyšedše kázali“ atd. — S v ě c e n í ustanovil, když dal učedníkům moc svazovati a rozsvazovati, pravě v 18. kap. evangelia sv. Matouše: „Amen, amen pravím vám, cožkoli svážete na zemi“ atd. — S v á t o s t o l t á ř n í vydal ve 22. kap. evangelia sv. Lukáše, dav jim svátost od sebe posvěcenou a dav jim moc posvěcovati. Protož vzhledem k prvnímu: „Vzav chléb, díky činil“ atd.; a vzhledem k 2. (t. k moci posvěcovati) dodává řka: „To činite na mou památku. Takž i kalich“ atd. Z toho jest patrné, o d k o h o jest ustanoveno sedmero svátostí, že od Krista, a k o l i k, že sedm, kteréž jsou obsaženy v tomto verši:

Čistota, síla, pokrm, trest, choť, svěcení, pomazání.

Skrze „čistotu“ rozumí se křest, který jest svátost vcházejících v bojování Ježíše Krista (v distinkci 32. „Mimo“). — Skrze

„sílu“ značí se biřmování, jež jest bojujících („O posvěcení“, v distinkci 5. „Duch svatý“). — Skrže „pokr m“ rozumí se svátost oltářní, jež jest prospívajících nebo postupujících, pročez se i cestovně nazývá. (Ve 26., kvest. 6. „Kterí odstupují.“) — Skrže „trest“ rozumí se pokání, jež jest chybuících a povstávajících. (Ve 26., kvest. 6. „Těm, kteří o pokání“, v distinkci 1., kap. 2.) — Skrže „choť“ značí se svátost manželství, jež jest pomůcka křehkých. — Skrže „svěcení“ značí se svátost svěcení, jež jest těch, kdo se učí bojovati, a těch, kdo se modlí. — Skrže „pomazání“ značí se svátost poslední pomazání, jež jest vycházejících. (Ve 26., kvest. 6. „Od nemocných.“) Z toho jest patrno vyložený počet svátostí.

5. *Nyní jest pátrati, proč jsou ustanoveny svátosti.* A Mistr praví v předmluvě, že k léčení ran prvotní a činné viny.

Jest však věděti, že svátosti jsou ustanoveny z mnoha příčin: *předně* pro pokolení, jímž člověk hledá spásu ve věcech jeho nižších; 2. pro vychování, jímž člověk jest uchvacován věcmi viditelnými k poznání neviditelných; 3. pro povzbuzení, jímž člověk odklání škodlivé zaměstnání a zahálku; 4. pro vhodnost lékaře k léčbě, neboť jelikož lékař jest Bůh a člověk vhodně jeho léčba, má obsahovati (t. svátost) něco božského (t. neviditelnou milost) a něco lidského (t. viditelnou formu milosti); 5. jest vhodnost se stránky nemocného, neboť jelikož nemocný jest člověk, sestávající z těla a ducha, avšak ten duch v těle nechápe dobře věci duchovních, leč v tělesných, bylo vhodno dáti člověku duchovní ve věcech tělesných, jako déšť v mraku; 6. pro rozmnožení zásluh; neboť mnoho prospívá k zásluze, když se věří Bohu v těch věcech, kde rozum lidský neskytá zkušeni. — Z toho jest tedy patrno, která jest účinkující příčina svátostí, že ustanovení božské, která formální, že posvěcení milosti, která účelná, že léčení nemoci lidské. A tuto příčinu dává na rozum Mistr v předmluvě čtvrté knihy, pravě: „Protože proti ranám prvotní“ atd. Odtud jako jest sedmero chyb duše, tak jest ustanoveno sedmero svátostí za léky. Jsou pak tři chyby vinné, t. hřích prvotní, proti němuž jest od Pána ustanoven křest, hřích činný smrtelný, proti němuž jest pokání, a hřích činný všední, proti němuž jest přivlastně poslední pomazání. Ostatní pak čtyři chyby jsou trestné a tresty za chyby předchozí, jako jest bezmocnost co do konání, proti níž jest biřmování, neznalost toho, co má se věřiti, proti níž jest svěcení, jímž vysvěcený má učiti dle 28. kap. evangelia sv. Matouše: „Učíte je zachovávat všecko, což jsem koli přikázal vám“; žádostivost věcí škodlivých vzhledem k tělesnosti, proti níž bojuje svátost oltářní. Z toho vysvítá vzhledem k 3., proč jsou ustanoveny svátosti.

6. *Po čtvrté a naposled jest popatřiti, který jest účín svátostí.* I praví se, že první účín jest, že očišťují od hřichu, jako křest; 2. potvrzují v dobrém, jako biřmování; 3. vtělují v tajemné tělo Kristovo, jako svátost oltářní; 4. ospravedlňují, jako pokání; 5. při-

pravují k budoucímu životu, jako poslední pomazání; 6. vychovávajíce osvěcují, jako svěcení; 7. chrání od zlého, jako manželství. Dále sedmero těchto svátostí připravuje a uzpůsobuje člověka k nabytí sedmi ctností. Neboť křest jest svátost víry, biřmování naděje, svátost oltářní lásky, pokání spravedlivosti, poslední pomazání vytrvalosti, jež jest doplněk štatečnosti, svěcení opatrnosti, manželství zdržlivosti; tak jednotlivá svátost má přivlastný účín a přece každá jest k vyléčení hříchu, aby byl odstraněn, a k prospěchu milosti, aby byla zachována. Dále k hlavnímu předmětu otázky já poznamenávám podle Tomáše ve „Spise“ v části hlavní, kvest. 1., že jako ozdoba znamená to, čím se někdo činně ozdobuje, tak svátost nazývá se to, čím se někdo činně posvěcuje, což se děje dvojako, buď toliko ve znamení, nebo zároveň ve znamení a ve skutečnosti. Prvním způsobem oběti starého zákona nazývaly se svátostmi, protože samy sebou dle úkonu vykonaného toliko ukazovaly svatost, ale skutečně jí neskytaly, jak dovozuje Apoštol, že z úkonů zákona (starého) nikdo nebyl ospravedlňován; 2. způsobem svátost obřizky starého zákona a svátosti nového zákona ukazují a skytají svatost. Ale ještě i to skytání děje se dvojako: buď formálně, buď účinkově; první odnáší se k darům a ctnostem a ne k svátostem církve, druhé pak ještě dvojako, buď prvotně, nebo nástrojně: první jest vlastní jedinému Bohu, t. posvěcovati prvotně, jakož i milost prvotně udíleti nebo stvořovati, druhé však děje se opět dvojako, buď bezprostředně nebo prostředecně, protože něco jest prvotnímu působiteli bezprostřední a neustálý nástroj působení, jako ruka působitele, jiné však prostředecný, jako hůl v ruce, jejíž (t. hole) prostřednictvím děje se činnost. A 1. způsobem utrpení Kristovo zpřičňuje záslužně v člověku milost uzpůsobivě a zdokonalivě, protože zásluha utrpení Kristova byla kon bezprostředně nástrojně spojený s Bohem, kterýžto Bůh jakožto Bůh jest prvotní působitel milosti; a 2. způsobem zpřičňují svátosti církve milost, t. toliko uzpůsobivě, ježto pokud podřizují člověka zásluhám Kristovým ke shodě prostřednictvím Kristova utrpení, uzpůsobují člověka k milosti. A z toho jest patrno, že svátosti církve jsou nástroje utrpení Kristova a milosti.

Po těchto poznámkách budiž úsudek tento:

Úsudek první.

7. Úsudek 1. *Svátosti nového zákona jsou ustanoveny od Boha za léky proti ranám hříchu.* Dokazuje se. Kristus Ježíš ustanovil svátosti a on dává milost; a tu účinně znamená každá svátost, majíc od něho, jako základu, účinnost podle jeho požehnaných zásluh, aby hřích byl zničen, umenšen, nebo odstraněn: jest tedy úsudek správný. Závěrek jest znám sám ze sebe a hořejší návěst jest patrna z vysvětlivek otázky v 2. hlav. části. Tento úsudek jest také patrno z Mistra v předmluvě čtvrté knihy.

Jako důsledek 1. následuje, že všeliká svátost jest proti hříchu.

Jako důsledek 2. následuje, že každá svátost člověka uzdravuje.

Úsudek druhý.

Úsudek 2. *Svátosti nového zákona udílejí božskou milost.* Dokazuje se. Křest, pokání ničí hříchy, po jichž odstranění jest dávána milost: jest tedy úsudek správný. Závěrek jest znám a hořejší návěst jest patrna předně o pokání z 18. kap. „Ezechiele“, kde praví Pán: „Jestliže bezbožný“ atd.; a ve 4. kap. evangelia sv. Matouše praví: „Čiňte pokání“ atd. O křtu jest to patrno z poslední kap. evangelia sv. Marka, kde praví Pán: „Kdo uvěří a pokřtěn bude, spasen bude“. A k tomu obojímu řekl Petr v 2. kap. „Skutků Apoštolských“: „Pokání čiňte a pokřtí se jedenkaždý“ atd. — Hle, dvě věci jim slíbil ze dvou svátostí, t. odpuštění hříchů a dar Ducha svatého jenž jest milost, jest tedy úsudek správný.

Z tohoto úsudku následuje:

Důsledek 1. že síla svátostí církve zpřičiňuje božskou milost.

Důsledek 2. následuje, že svátosti nového zákona jsou každému poraněnému dány jako léky k obdržení milosti.

Důsledek 3. následuje, že otázka jest správná, jak co do předpokladu, tak co do toho, po čem se táže.

Pak k důvodu proti předpokladu otázky popírá se nižší návěst, neboť ačkoli přivedení člověka ze stavu pádu zpět v stav nevinnosti mohlo se státi rovně dobře mocí boží naprostou, pokud jest se strany Boha, bez svátostí, přece nemohlo se státi rovně dobře a vhodně z moci boží zřízené, a pokud jest se strany člověka, jelikož Bůh tak určil, aby spása člověka vzešla utrpením Kristovým a svátostmi; odtud vzhledem k svému utrpení praví Kristus ve 3. kap. evangelia sv. Jana: „Jako Mojžiš povýšil hada na poušti, takť musí povýšen býti Syn člověka“ a dodává proč, že proto, „aby každý, kdož věří v něho“ atd. A vzhledem ke křtu praví tamtéž: „Amen, amen pravím tobě: Nenarodí-li se kdo z vody“ atd. A vzhledem k pokání praví učedníkům svým ve 13. kap. evangelia sv. Lukáše: „Nebudete-li pokání činiti, všichni též zahynete“ t. jako ti, „kterýchž krev Pilát smísil s oběťmi jejich“. K 2. popírá se spodní návěst k důkazu, když se dovozuje: Toliko Bůh účinkuje milost; rozumí-li se tomu tak: t. j. prvotně, účinově zpřičiňuje milost, připouští se to a podle tohoto rozumu milost milým činící vyniká nad schopnost každého stvoření. Ale z toho nenásleduje, že by svátosti služebně nebo nástrojně neúčinkovaly a neudílely milost, ježto správně praví autorita, že křest a pokání ospravedlňují a konečně spasí člověka.

A tolik o otázce.

III.

1. Nyní zbývá vyvrátiti důvody učiněné proti mému položení. A ježto jsem položil na počátku třetí knihy, že Syn boží se vtělil k vykoupení pokolení lidského, proti tomu úsudku dovedl důst. mistr M a t o u š, bakalář svaté theologie, čtverako, a 1. takto: „Podstata duchovní nemůže býti sjednocena s přirozeností tělesnou, leč dvěma způsoby: t. buď jako pohybovateľ, nebo jako forma.“ Připouštím. A když podkládá: „ale první způsob jednoty, t. aby Syn boží byl sjednocen s přirozeností lidskou způsobem pohybovatele, nepostačí k předloženému tvrzení“, popírám to. A když vyvozuje nenáležitě, že následuje, „že pak by anděl pohybující některou sferou byl přijal tu sferu na sebe v jednotu podkladu“, zde popírám závěrek. Neboť důst. mistr neuvážil, že některý pohybovateľ jest s pohybovaným podstatně sjednocený, některý není; neboť každá duše sjednocená s tělem pohybuje tělo, a když tělo pohybuje se svobodně pohybem postupným, jest pohybováno od té duše, jakožto pohybovatele bezprostředně spojeného, jak tomu učil Filosof ve „Fysice“ a v knize „O duši“. I jest patrné, že mistr můj v prvním důvodu věčně se oklamal. — 2. proti témuž úsudku dovedl takto: „Jest nemožné, aby se některé věci znovu věčně sjednotily, leč by v obou, neb alespoň v jedné nastala věčná změna“; popírám toto tvrzení, a mistr můj zapomněl tu výroku Filosofova, jímž praví v „Postpredikamentech“, že jsou některé věci rostivé, jež se nezměňují, jako čtyřúhelník, když byl zdvojnásoben, vzrostl sice, avšak nenastala žádná změna, a tak i při jiných takových. Hle, jak jasně klade Filosof, že čtyřúhelník sjednocuje se s mocninou a přece nic z obojího se nemění. Ale dlužno šetřiti mistra, neboť, ježto jest mnich, má býti pilnější žaltáře než Aristotelových „Postpredikamentů“. Ale lze dáti zřejmější příklad, že někdo sjednocuje se s druhým beze změny, neboť podstatná forma země v prvním okamžiku stvoření země byla sjednocena s látkou země bez proměny učiněné v jednom z obou, ježto před prvním okamžikem stvoření jejího žádné z nich nebylo proměněno; i jest patrné, že mistr v dolejší návštěvi docela se ošálil. — 3. proti témuž úsudku dovedl takto: „Dvě protivy nemohou se sjednotiti v tomtéž, tedy ani Bůh a stvoření nemohou se zároveň sjednotiti

osobně.“ Zde předně popírám závěrek, protože hořejší návěst jest správná, ježto jest tvrzení neurčité, ověřené o dvou protivách, a dolejší návěst jest kacírská, tedy . . . A jelikož mistr položil hořejší návěst neurčitou, snad chtěl to rozuměti obecně takto: „Žádné protivy nemohou se zároveň sjednocovati v tomtěž, a ihned se popírá spodní návěst, neboť týž člověk jest nebo může býti zároveň spravedlivý a nespravedlivý. Spravedlivý podle spravedlivosti předřízení, a nespravedlivý podle přítomné nespravedlivosti. Podobně týž člověk může býti zároveň zlý i dobrý; dobrý, totiž v přítomné milosti, a zlý, t. v předzvěděni. A proto i vlastně výlučné (znaky) mohou býti zároveň v tomtěž, neboť zároveň týž člověk může býti živý i mrtvý, živý v duši, mrtvý v těle, nebo obráceně, chybil tedy mistr můj opět v logice, nepozoruje, že žádné dvě protivy nemohou býti v tomtěž zároveň a podle téhož. Odtud kdyby takto kladl dolejší návěst, pak by protimluvy byly kladeny za přísudek zároveň o tomtěž, kdyby mistr dokázal hořejší návěst. — *Posléze* dovedil proti onomu úsudku takto: „Kdyby se Syn boží byl vtělil, následuje, že i Otec a Duch svatý byl by se vtělil.“ Zde popírám závěrek; k důkazu jeho dovedil takto: „Protože podle Damašského v knize 1. kap. 2.: Otec, Syn a Duch svatý podle všech znaků jsou totěž, mimo neplození, plození a vycházení.“ Předně popírám tento výrok, protože Otec i Syn i Duch svatý nejsou totěž podle všech znaků, ježto nejsou totěž podle případností živočišných nebo jakýchkoli stvořených, a tedy ať mistr můj buď náležitě uvede Damašského, nebo ať opatrně mu rozumí. A důvod mistrův o skutečích Trojice dále nepostupuje.

2. Nyní by zbývalo vyvrátiti důvody důst. bratra Jana z H o r y, zřízeného bakaláře svaté theologie, a podobně mistra Jana Frankenstein a, bakaláře svaté theologie; ale ježto ve svých počátcích nedovodili proti mně, protože jsem ležel v nemoci, tedy vzhledem k těmto jsem v takovémto díle v pokoji. — Zbývá tedy dovésti proti výrokům mistra mého, důstojného mistra Matouše. Kladeť důstojný mistr v determinaci své otázky při počátku druhé knihy Sentencí úsudek první tento: Něco jest první počátek. Proti: Nic jest první počátek. Dokazuje se. Ježto, jest-li něco první počátek, buď tedy jest od věčnosti něco první počátek, nebo jest něco první počátek toliko časně. Platí-li první, tedy od věčnosti něco jest počato; závěrek platí na základě přirozenosti pojmů souvztažných, z nichž-li jeden jest, jest i druhý, podle pravidla Filosofova z kategorie vztahu; ale dolejší návěst jest falešná, t. něco jest od věčnosti počato; a mistr nemůže uniknouti tím, že by řekl, že Syn boží nebo Duch svatý jest počat od Boha Otce, ježto tu by opět následovalo nenáležitě. — Práví-li se však druhé, t. že něco jest první počátek toliko časně, pak následuje, že počal býti první počátek; dolejší návěst jest falešná, tedy i úsudek a následovně i jeho důsledky, které jsou založeny na tomto úsudku. — Klade druhý úsudek tento: „Jest nemožné, aby bylo více prvních počátků.“ Proti: Bytí Boha a bytí všeliké jestoty, jsou počátky, a každý z těch dvou jest první počátek.

O prvním mistr připouští ve svém položení, ale pro druhý dovozuje takto: „Bytí všeliké jestoty“ následuje k „bytí Boha“ podle důslednosti bytí, tedy by se zdálo, že to obojí jest od věčnosti; závěrek jest známý, ale hořejší návěst se dokazuje, neboť následuje: Jestliže jest „bytí Boha“, jest i „bytí všeliké jestoty“ a jestliže jest „bytí všeliké jestoty“ jest i „bytí Boha“. 2. tvrzení podmínečné jest zřejmé. Ale popře-li se první, budiž položen protimluvný protiklad dolejší návěsti, že by platil s hořejší návěstí téhož závěrku; to-li položíme dovozuje se takto: Některé bytí jestoty není, tedy některá jestota není; závěrek platí od obratitelného k obratitelnému bez překážky, ale dolejší návěst neobstojí, a nemůže obstáti s touto hořejší návěstí „bytí Boha“ jest v pravdě, protože nikdy nemůže býti správné, že Bůh jest a některá jestota není. Tedy jest první tvrzení podmínečné správné a celý důvod dobrý, tedy úsudek a jeho důsledky jsou falešné, a z podobného nebo téhož důvodu jest falešný 3. úsudek, jenž praví: Jest toliko jeden počátek bytí.

3. Klade ve 2. článku první úsudek tento: „Ne každého účinu první počátek jest příčina nejpostačitelnější.“ Proti: K stržení tohoto úsudku předpokládám s míněním všech filosofů a svatých, že nejpostačitelnější příčina jest příčina, která neuzavírá žádný nedostatek ve své činnosti a nad níž nemůže býti ušlechtilejší, lepší a tak ani postačitelnější příčiny; po tomto předpokladu dovozuje se takto: První počátek jest nejpostačitelnější činitel každého účinu, tedy první počátek jest nejpostačitelnější příčina každého účinu; závěrek platí od obratitelného k jeho obratitelnému bez překážky, a hořejší návěst jest patrna z vyložení tohoto superlativu, co jest nejpostačitelnější, výkladem takovým: První počátek jest postačitelný činitel každého účinu a nad první počátek není a nemůže býti postačitelnějšího činitele každého účinu, tedy první část jest známa; 2. popře-li se to, budiž dán protiklad, po jehož položení následuje, že Bůh nebude činitel nejušlechtilejší, nejlepší a nejpostačitelnější, ale to jest falešné, tedy i úsudek s jeho důsledky; a mistr nemůže uniknouti důkazem tvrzení: „První počátek jest nejpostačitelnější činitel rozkladně vzhledem k prvnímu cíli“, protože bude rovně správné, a učiní-li se rozklad, dojde se k výkladu superlativu, vzhledem k němuž již bylo vyloženo.

Klade pak v 2. článku 2. úsudek tento: „První počátek každého účinu ne kolikého, nebo nemajícího části, může býti příčina postačitelná, pojmáme-li příčinu postačitelnou za příčinu, která vytváří nějaký účín, aniž jiná příčina spolupůsobila.“ Proti: Rozuměti činně rozumnosti, nebo čísti Jana, může býti nějaký účín, nemající částí nebo nejsoucí koliký, a ten účín nemůže Bůh vytvořiti bez rozumnosti nebo bez spolupůsobení Jana, ježto rozumnosti rozuměti nelze, aniž rozumnost byla. A podobně nelze čísti Jana, leč by Jan byl, jest tedy úsudek s důsledky falešný.

Pak klade v 3. článku jediný úsudek tento: „První počátek jest výtvarná příčina všech věcí jiných než on.“ Proti: Proti tomu uká-

záním, že první počátek toho, že tento svět jest, a toho, že Bůh jest, není příčina, a tyto věci jsou jiné než první počátek, jest tedy úsudek falešný; vyšší návěst jest známa, nižší se dokazuje, protože tyto věci jsou a první počátek jest, a tyto věci nejsou první počátek, tedy tyto věci jsou jiné než první počátek; hle, tato všechna tvrzení jsou správná a závěrek dobrý, tedy nižší návěst jest správná, což bylo dokázati atd.



B.

DISTINKCE I.

Neboť Samaritán přiblíživ se k raněnému . . .

1. Tať jest čtvrtá kniha Sentencí, v níž Mistr pojednává o spásonosných znameních, účinně poskytujících člověku hříchem poraněnému lék spásy. t. o svátostech, kterážto kniha obsahuje 50 distinkcí.

2. Z těch pak první obsahuje: 1., že svátost jest znamení posvátné věci, a posvátné tajemství nazývá se svátost. A proto svátost znamení a svátost znamenáné, obojí nazývá se svátost, ale nyní mluví se o svátosti, t. jež jest znamení; 2., že svátost jest viditelná forma neviditelné milosti, jejíž podobu nese a jest příčinou, a že oběti a obřady starého zákona byly jen svátosti znamenající, ale svátosti nového zákona jsou i znamenající i posvěčující; 3., že znamení jest věc, která mimo podobu, již předkládá smyslům, činí, aby něco jiného přišlo v poznání; 4., že svátosti byly ustanoveny pro tři věci: t. aby učily pokoření, aby cvičily co do působení, a aby zapuzovaly nadutost jakožto škodlivou; 5., že svátost záleží ve dvou, t. v slově a věci. „Slovo“ vzývání Trojice, „věc“, jako olej, voda atd. takové; 6., že jest rozdíl mezi svátostmi starého a nového zákona, protože ony toliko značily a slibovaly, tyto však znamenají a dávají; 7., že obřizka činila to, co u nás činí křest, ale bránu nebeskou neotvírala; 8., že za času přirozenosti, nebo zákona (starého), víra spasila obětujícího; 9., že obřizka byla přikázána Abrahamovi a všem Židům, aby se poslušností líbili Bohu, ale neposlušností znelíbil se první člověk. A shodně praví se o obřizce více.

3. A o právě řečeném jsou tyto *verše*:

A vyměřiv svátost znamení na dvě tu dělí pak.
Svátosti vždy učí, pak vycvičují, pak i pýchu
Odstraňují, a jsou dokonávány slovy, věcmi.
Svátosti skytají ti nové to, co slíbily starší.
To však, křest co nyní, obřizka dřív činila vždy.
Tehdyť víra tomu, kdo obět činil, dávala spásu.

4. *Zdali jsou svátosti nutné?* Praví se, že ano. Neboť člověk byl porušen při věcech smyslných co do poznání; neboť mysl lidská znala se zaměstnávat při smyslných do té míry, že mimo smyslné nic nevěřila. A přišla-li k poznání nadsmyslných, soudila podle způsobu smyslných. Proto byly nutny svátosti, aby v nich byla vychovávána ze smyslných v duchovních věcech, a proto praví Mistr, že jsou ustanoveny k výchově.

Dále byl člověk porušen co do náklonnosti, protože k viditelným věcem lnul jako k nejvyššímu dobru, dávaje jim přednost před Bohem, proto k vyléčení takového porušení bylo nutno, aby člověk náklonnost, kterou měl k smyslným věcem, přenesl na Boha, a to se děje ve svátostech, neboť tu člověk přenáší náklonnost, kterou podřídil věcem smyslným, v úctu k Bohu. Proto praví Mistr, že svátosti jsou ustanoveny pro pokorení.

Dále byl člověk porušen při věcech smyslných co do činnosti, protože jich nezřízeně užíval, a k takovému vyléčení se vyžadovalo, aby člověk užíval jich zřízeně a podle ustanovení božího, a to se děje ve svátostech.

Neboť tu jest člověk cvičen ke cti boží, a proto praví Mistr, že jsou ustanoveny k cvičení.

Tedy ustanovení svátostí bylo nutné a tak svátosti jsou nám nutné.

5. *Zdali měly býti ustanoveny v čas nevinnosti?* Jest říci, že jest dvojí užitek svátostí, t. léčení a výchova. Co do léčení neměly v stavu nevinnosti býti ustanoveny, a nebyly by bývaly ustanoveny, kdyby člověk nebyl zhřešil, ježto by nebylo nemoci. Důvod toho jest tento: Ježto totiž svátosti síly nabývají z utrpení Kristova, pročez se i praví, že vyplynuly z jeho boku, když visel na kříži, kdyby člověk nebyl zhřešil, nebylo by utrpení Kristova, nebylo by tedy ani svátostí. Avšak co do výchovy praví někteří, že by byly bývaly nutné, protože v onom stavu člověk užíval věcí smyslných a ježto se hodilo, aby na smyslných byly mu znamenány duchovní věci. Jiní však praví, že i tehdy ani k výchově nebyly by bývaly duchovní svátosti nutné, protože tehdy člověk nebyl by přijal poznání duchovních věcí ze smyslných, ale spíše vlití božského světla, ačkoliv by i ve smyslných byl spatřoval duchovní věci.

6. *Zdali svátosti starého zákona ospravedlňovaly?* Jest říci, že ano, vzhledem k užití nebo skutkům, které jsou nazývány od některých skutek působící, kdyby se dály z víry a lásky. Neboť zdá se nemístným, aby práce svatých otců v tom nebyly záslužné. A proto v tom Mistr jest zavrhován. Avšak neospravedlňovaly, co do úkonu vykonaného, jenž jest ta oběť, jako se děje při svátostech nového zákona.

7. *Zdali obřízka udílela milost?* Jest říci, že ano, co do účinu zbavení viny a provinilosti, a také co do některých kladných účínů, jako jsou: zdobiti duši a činiti ji hodnou života věčného. Nikoli však co do všech účínů, které má milost křestná, jelikož milost křest-

ná stačí k úplnému potlačení žádostivosti, k čemuž nestačila milost daná při obřízce. Neboť bylo dovoleno, kázala-li nutnost, předejít den osmý, jak praví Mistr, nebo podle Hugona nebylo to dovoleno, ale mohli býti léčeni léky, kterými byli léčeni před udělením obřízky. A jelikož před obřízkou děti docházely spásy ve víře rodičů, dospěli však věrou vlastní s nějakým vnějším znamením, jež by bylo osvědčení své víry, podobně i ženy docházely spásy před obřízkou i v čas obřízky.

8. Běře se v pochybnost, *kterým lidem byla dána obřízka*. Odpovídá se, že toliko synům Izraelským, neboť z nich byl národ boží a proto v nich mělo bujetí uctívání Boha a obřízka měla znamenati lišnost národa Izraelského od nevěřících. Neboť ti, kteří nebyli z národa Izraelského, mohli býti léčeni týmiž prostředky, jimiž byli léčeni před obřízkou.

DISTINKCE II.

Nyní přistupme k svátostem nového zákona . . .

1. *Distinkce druhá*, pojednávající o svátostech nového zákona, obsahuje 1., že svátostí nového zákona jest sedm: křest, břimování, pokání, svátost oltářní, poslední pomazání, svěcení a manželství. Z těch pak jedny skytají lék proti hříchům a milost pomáhající, jako křest, jiné jsou toliko za lék, jako manželství, jiné opírají nás milostí a silou, jako svátost oltářní, břimování a svěcení. 2., že tyto svátosti, které ze smrti a utrpení Kristova nabyly síly, neměly býti dány před příchodem Kristovým, který přinesl milost. Kristus však nechtěl přijíti dříve, než by člověk byl usvědčen ze zákona přirozeného i napsaného, že žádný z obou nemůže mu pomoci; 3., že manželství bylo ustanoveno před hříchem ne pro lék, ale jako svátost a úřad plození. Ale po hřichu bylo za lék proti žádostivosti těla; 4., že křest Kristův Jan napřed oznámil křtem svým. A ten křest Janův byl toliko vně ve vodě, protože vně omýval, ale uvnitř neuděloval milosti, ani odpuštění hříchův; byl však ku pokání, neboť Jan ty, které křtil, volal ku pokání a připravoval lidi ke křtu Kristovu; 5., že křest ten nazván jest Janův, protože v něm nekonalo se nic, co by nebyl konal Jan, avšak konání to bylo od Boha i křest; 6., že křest Janův mohl býti nazván svátostí, protože znamenal křest Kristův; 7., že forma Janova byla, že křtil ve jménu toho, jenž měl přijíti, a ti, kdo kladli naději v onen křest, potom byli pokřtěni křtem Kristovým bez opakování křtu, ale s obnovením. Avšak ti, kteří nekladli naději v křest Janův a věřili v Otce i Syna i Ducha svatého, nebyli potom křtěni, ale přijímali Ducha svatého skrze vzkládání rukou apoštolských. A z n a m e n e j, že v tom se Mistr obecně neodrží, neboť křtem Janovým pokřtěni měli býti znovu pokřtěni křtem Kristovým.

2. O některých z těchto bodů jsou tyto *verše*:

B Obřízku činí, dav příčiny, pak klade další.
Křtí předchůdce vodou, Kristův křest takto budoucí
Naznačuje, však hřích, sám od sebe on neomývá.
Těm, kdo byli křtěni jím, ale neznali též Ducha pravdy,
Křest je pravý jménem pak Krista samého udílen.

3. *Zdali svátosti byly ustanoveny hned po Kristovu narození?* Jest říci, že svátosti byly ustanoveny dvojako: 1. k učení a cvičení, a tak byly před utrpením. Druhým způsobem co do závaznosti a přikázání, a tak ustanovení jich nebylo před utrpením, ježto ustanovení starozákonní nebyla dosud mrtva. Proto od času početí kázání Kristova až po jeho utrpení svátosti nového zákona kráčely spolu se starozákonními a obojí měly svoji účinnost, ale při utrpení Kristovu byly ustanoveny co do nutnosti.

4. *Zdali všechny svátosti byly ustanoveny bezprostředně od Krista?* I praví se, podle některých, že nebyly od něho ustanoveny, jak zde trval tělesně před smrtí, ale některé byly tak od něho ustanoveny, jako křest, svátost oltářní a pokání, jiné však svěřil apostolům k ustanovení, t. svátost biřmování a posledního pomazání. A důvodem toho zdá se býti, že ve svátosti biřmování dává se Duch svatý pro sílu, a proto neměl býti ustanoven před sesláním Ducha svatého, učiněným v den Letnic. A podobně poslední pomazání, ježto jest nejbližší příprava k slávě vzkříšení, nemělo býti ustanoveno před vzkříšením. Jiní však praví, že ustanovení svátostí přináleží k moci plnosti, kterou si Kristus podržel ve svátostech, a proto jako pouhý člověk nemůže měniti svátosti, tak ani ustanoviti.

Avšak kdy Kristus ustanovil jednotlivé svátosti, jest řečeno v 1. otázce při 1. distinkci této 4. knihy.

5. *Jaký jest pořádek svátostí?* Odpovídá se, že tento: 1. se vyžaduje křest, který jest brána víry a svátostí. Poslední pomazání jest poslední, to jest svátost vycházejících, jak bylo řečeno v první otázce této čtvrté knihy; ostatní jsou prostřední, t. biřmování, jež jest (svátost) postupujících, hledící k zachování milosti na křtu udělené, svátost oltářní však k rozmnožení zachované milosti, pokání k znovunabytí ztracené milosti. Protož, jelikož po vstoupení v stav milosti následuje boj, proto ten, kdo přistupuje k službě boží má se k němu připravit, a k němu jest zřízeno biřmování. Po boji následuje občerstvení svátostí oltářní. A jelikož po boji nastává pád nebo poranění, proto proti pádu nebo poranění jest zřízeno pokání. A ježto tyto věci nemohou se dáti bez posvěcení, proto při kněžství vyžaduje se posvěcení. A ježto všichni nemají ani nemohou býti v posvěcení kněžském, aniž všechny mají býti pannami nebo vdovami, proto ku plození synů božích a jako lék vyžaduje se manželství, aby podle přikázání božího rostli a množili se a jeden každý

měl manželku vlastní k vůli smilstvu, rozuměj, se vyhnutí. Ostatní jest patrno v 1. otázce této čtvrté knihy.

6. *Zdali křest Janův byl svátost?* Znamenej 1., že křest Janův praví se býti Janovým 1. proto, že Jan byl přísluhovatel prvotního jeho ustanovení; 2. proto, že byl přísluhovatel jeho vykonávání; 3. proto, že byl přísluhovatel celého působení, které se v křtu tom dělo; 4. proto, že jedinému Janovi bylo uděleno přísluhování tím křtem. Jest tedy říci, že křest Janův byl svátost, dle toho jak jest pouze znamení posvátné věci, ale nebyl svátost, dle toho jak svátost jest znamení a příčina milosti, pročez milosti neudílel. Křest ten také se shodoval s novou svátostí (t. křtem) v látce. A se svátostmi starého zákona shodoval se v tom, že znamenal a milosti neudílel. A odtud jest, že všichni pokřtění křtem Janovým měli býti znovu pokřtění křtem Kristovým. A proto Mistr v tom se nedrží, že praví, že nemusili všichni býti pokřtění křtem Kristovým, ježto (t. ti ne), kteří nekladli naděje v křest Janův a věřili v Otce i Syna i Ducha svatého atd.

DISTINKCE III.

Potom jest popatřiti, co jest křest . . .

1. Tato jest *třetí distinkce*, pojednávající o křtu, kteráž obsahuje 1., že křest jest smočení t. j. vnější obmytí těla, učiněné ve vodě pod předepsanou formou slov, a že k podstatě křtu patří tři věci, t. živel, slovo a úmysl křtícího, ostatní pak náleží k jeho obřadnosti; 2. obsahuje, že slovo neb předepsaná forma křtu jest vzývání Trojice, t. toto: „Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, Amen“; 3., že kdyby byl někdo pokřtěn ve jménu Kristovu, byl by pokřtěn, protože v Kristu rozumí se Trojice, t. Otec, od něhož byl pomazán, Kristus, který byl pomazán, a Duch svatý, skrze něhož byl pomazán; 4., že podle Ambrože může někdo býti pokřtěn ve jménu jedné osoby, jestliže ten, kdo křtí, má víru v Trojici, jelikož Trojice rozumí se v každém jméně osob. Jestliže by však někdo zvráceně věřící a mající v úmyslu zavést blud jmenoval jednu osobu ze tří, pak přísluhy nenaplnil; 5., že Kristus ustanovil křest, když jej od Jana přijal, neboť tehdy dal vodám sílu obrodnou dotykem svého nejčistšího těla, aby ten, kdo by potom byl ponořen ve jménu Trojice, byl očištěn od hříchů. Tu také Trojice vešla ve známost a v té formě (t. vzáváním Trojice) také apoštolé před utrpením křtili; 6., že tato svátost slaví se toliko ve vodě; 7., že křtěnec má býti ponořen jednou nebo třikrát podle obyčeje církve; 8., že všechna pravidla starozákonní i obrázka byla ukončena při smrti Kristově; 9., že příčina ustanovení křtu jest obnovení myslí, jež jest vnitřní síla křtu; 10., že příchod do království neotevřela nám obrázka ani křest, ale obět Spasitelova.

2. K tomu jsou tyto *verše*:

C děje se křest, když voda ke slovu se připojí tu;
 Já zovu pak to slovem, čím vyzývám tam Trojici vždy.
 Pak, že není křtu, jenom, je-li forma jeho plně dobrá;
 Přec však v Kristu samém jménem jediným vyslovíš tři —
 Víra tu nahrazuje slova, byl's je i nejmenoval tři.
 Kristus ustanovil křest, sám když od Jana jej vzal.
 Křest v jediné vodě jen děje se, klást' omluvy nelze.
 Církve drž obyčej, noře buď třikrát nebo jednou.
 Jest omýtí znamení, a očista na mysli je věc křtu.

3. Tážeme se, *zdali jest postačitelná tato forma křtu*: „Já tě křtím ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“, aby nebylo dovoleno k ní přidávati neb ubíratí neb jakýmkoli způsobem měniti. Jest věděti, že zde jest dotčen prvotní působitel křtu v tom, že se praví: „V e j m é n u O t c e i S y n a i D u c h a s v a t é h o“. Neboť tato cti-hodná Trojice prvotně křtí a posvěcuje jak živé, tak pokřtěného, a proto, kdyby se to pominulo, neměl by křest síly, a tak vyslovení Trojice pod jedním jménem, jímž se označuje jedna bytnost, náleží k neporušenosti křtu.

Přece však jest *poznamenati*, že Bonaventura liší to pravé, že vyslovení Trojice může býti čtyřmi způsoby.

Buď že jest plně v srdci i v ústech, jako když někdo dokonale věří a dokonale vyslovuje; tak jest křest dokonalý.

Nebo že jest to poloplné v srdci i v ústech, jako když někdo ani plně nevěří ani plně nevyslovuje; tu není křest.

Nebo že jest plně v srdci a poloplné v ústech, jako praví Ambrož v 1. kn. „O Duchu svatém“, kap. 3. a jest to na tomto místě v kap. 3.: „Jest-li tajemství Trojice drženo“ atd. Ale tomu jest podle Richarda a Bonaventury rozuměti: v případě nutnosti, kdyby po jmenování Otce dítě umřelo, dříve než by bylo ponořeno ve jménu i Syna i Ducha svatého, zbožně jest věřiti, že Bůh to doplní a dítě má býti pohřbeno na hřbitově, a kdyby obživlo, že by mělo býti znovu pokřtěno pod podmínkou: Nejsi-li pokřtěn atd. To podle Richarda a Petra.

Nebo že jest plně v ústech a poloplné v srdci; takto přece, poněvadž křtící zamýšlí učiniti, co činí církev, jest svátost plná, neboť v takovém případě křtí se hlavně ve víře církve a ne ve víře křtícího,

4. Vyslovuje se 2. osoba křtící, když se praví: „J á“. K této pak osobě vztahuje se činnost nebo kon křtení, který se vyslovuje, když se praví „k ř t í m“; 3. jest dotčena osoba křest přijímající, když se praví „t ě“; nevysloví-li se kon křtení a osoba křest přijímající, nepotrvá síla křtu. Avšak vyslovení přísluhovatele tou náměstkou „j á“ není z bytnosti formy, protože se rozumí v tom slovesu „k ř t í m“. Důkaz ve spise „O posvěcení“ dist. 4., „Oznámili“, kde se praví: „Řekl-li by někdo“ atd. Dále praví to Hilbert a Innonenc v „Extra-

vaganci', „O křtu' v kap. 1. A první důvod jest, že Kristus, ustanovuje křest a udáváje formu křtění, nevyslovil „já'. Dále proto, že křest nemá sílu hlavně od přísluhovatele. Dále Řekové od počátku víry toho slova „já' nevyslovují a přece křtí. Odtud protože z důvodu osob křtících rozmohlo se kacířství těch, kteří říkali dle 1. kap. 1. listu ke Korintským: „Já jsem Pavlův, já Apollův, já Petrův“, proto Řekové chtějí vyloučiti, že by křest měl sílu od přísluhovatele, neříkají „já'. Ale ustanovení církve římské zavazuje křtící k vyslovování „já'.

Ve formě křtění tedy 1. se praví „já', kdežto se dává na rozum osoba řídící úmysl ke křtění; 2. se praví „křtím“, v čemž se označuje kon křtění k vůli jistotě a k vůli vyloučení jiného konání; 3. se praví „tě“, čímž se ukazuje osoba křtěného, aby věřil, že jest křtěn, byť i tomu někdy nerozuměl; 4. se praví „ve jměnu Otce i Syna i Ducha svatého“, v čemž se ukazuje jednota božství a Trojice osob, jejíž působením křtěný prvotně jest křtěn a posvěcován. Ta jest tedy úplná forma křtu u Latinů, ale u Řeků jest tato: „Budiž pokřtěn služebník Kristův ve jměnu Otce i Syna i Ducha svatého, Amen.“

5. *Zdali by to byl křest, kdyby někdo řekl: „křtím vás“ atd.?* Praví se, že ano, ježto se neruší forma. Neboť smysl jest: „křtím tebe a tebe“. Kdyby však řekl: „křtíme tě“, nebyl by to křest, neboť to jest smysl „já a onen křtíme“, a tak se mění forma.

6. *Zdali by to byl křest, kdyby se řeklo: „Ve jměnu Trojice“?* Jest říci, že nikoli, neboť ačkoli by se vyslovoval počet osob, přece ne osoby samy.

7. *Zdali by to byl křest, kdyby se řeklo: „Ve jměnu ploditele, zplozeného a dchnutí“?* Praví se, že nikoli, ačkoli jména ta znamenají totéž, co Otec, Syn a Duch svatý.

8. *Zdali by to byl křest, kdyby se slova říkala porušeně?* Jest říci, že buď se říkají slova porušeně zúmyslně, nebo z neznalosti, nebo z chyby jazyka. Jestliže první, pak křtící nezdá se zamýšleti to, co zamýšlí církev. A proto není to křest. Jestliže z neznalosti nebo chyby jazyka, pak, jest-li porušení tak veliké, že odejme výroku smysl, není to křest. Jestliže však smysl výroku potrvá, takto bude to křest. Jestliže z chyby jazyka (se to děje), stává se to zvláště tak, že se nemění smysl, ježto se děje porušení se strany konce rčení, a tak se mění označené a ne význam, a děje se křest. — Když však se děje porušení se strany počátku rčení toho, pak se převelice mění význam a křest se neděje.

9. *Zdali by se děl křest, stalo-li by se přemístění slov, jako řeklo-li by se: „Ve jměnu Syna a Otce“ atd.?* Praví se, že ano, neboť není přednosti důstojnosti v osobách, ani přednosti času, ani přednosti bytnosti. Někteří však pravili, že při takovém přemístění nebyl by to křest.

10. *Zdali by to byl křest, kdyby se stalo přerušování slov?* Praví se, že, bylo-li by tak velké přerušování slov, že by úmysl křtícího byl

přetržen a přiveden ze souvislosti, není to křest, jako řekl-li by někdo: „Já tě křtím ve jménu Otce“, a pak by to přerušil a vypravoval dlouhou povídku, a pak by řekl: „a Syna“ atd. Stalo-li by se však maličké přerušení, buď tichem ze zbožnosti, nebo kašlem, nebo vložím jednoho rčení, a nenastalo-li by přerušení souvislosti úmyslu, pak jest to křest.

11. *Zdali byl křest ustanoven před utrpením?* Jest říci, že ano. Neboť, co do látky byl ustanoven tehdy, když Kristus byl pokřtěn od Jana, neboť tehdy udělil vodám dotykem svého nejčistšího těla sílu obrodnou, a tam také byla zobrazena forma tří osob; byl tam totiž Otec v hlasu, Duch svatý ve způsobě holubice a Syn v těle. Tam bylo také zobrazeno ovoce křtu, protože nebesa byla otevřena. O tom ve 3. kap. evangelia sv. Matouše. A potom Kristus počal svůj křest. Protož ve 3. kap. evangelia sv. Jana řekli učedníci Janovi k Janovi: „Mistře, ten, kterýž byl s tebou“ atd. A v 7. kap. evangelia sv. Lukáše Pán mluvě o Janovi, pravil: „Aj, já posílám anděla svého“ atd. A následuje k předloženému: „Tehdy všechen lid slyše to“ atd.

Hle, v těchto slovech dává se na rozum, že lid obecný a publikánů jest křtěn od Krista po křtu Janovu, ale farizeové nechtěli se pokřtiti a tak stojí tu, že Kristus pokřtil i ty, kteří byli pokřtěni křtem Janovým. Nutnost křtu pak ukazuje Spasitel pravě Nikodemovi ve 3. kap. Janova evangelia: „Nenarodí-li se kdo z vody“ atd. — Forma pak ustanovena jest ve 28. kap. evangelia sv. Matouše, kde praví Spasitel: „Jdouce tedy, učte všechny národy“ atd. — Poslední pak účín, který jest otevření brány, měl křest z utrpení Kristova; rozšíření křtu pak na všechny národy jest přikázáno v poslední kapitole evangelia sv. Matouše, když se praví: „Učte všechny národy, křtíce je“ atd.

12. *Tážeme se, v čem se má dít křest.* Jest říci, že jedině ve vodě. Důvod toho jest: 1. Božské ustanovení, důvodem ustanovení pak byla vůle boží.

Dále proto, že voda má něco ze světla, z důvodů průhlednosti a tak přísluší ke křtu, jenž má sílu osvěcovati duši.

Dále proto, že voda má sílu obmývajíc, z důvodů vlhkosti, proto podobnostně přísluší ke křtu, v němž jsou obmývány nečistoty duše.

Dále proto, že voda má sílu ochlazující a proto přísluší ke křtu, v němž jest ochlazován žár zlé žádosti.

Dále proto, že voda u všech jest nalézána a pokládá se za nepatrnost, proto přísluší ke křtu, jelikož jest svátost nutnosti.

Protož, kdyby byl (křest) ve víně, nebo oleji, často by pro nedostatek jeho zahynul člověk nepokřtěn. Může pak se křest dít v prosté vodě studené, nebo teplé, čisté, nebo zkalené a smíšené, pokud arci smíšené nepřeměňuje způsobu vody. O louhu pak praví někteří, že se v něm křest neděje. Jiní praví, a lépe, že se může dít, ježto se neliší způsobou od jiné vody, leč že teče popelem. Tak tomu však není s pivem, polévkou z masa, hořčicí a medovinou. A proto

v těchto věcech jsou pochybnosti. Proto Skotus klade tři pravidla: První: jest-li tu možnost, jest vyvoliti cestu nejbezpečnější; 2.: není-li tu možnost, jest držti cestu nejbližší nejbezpečnější cestě; 3. dovolí-li možnost, jest ostražitě doplniti, co nemožnost zabránila. — Co by se však stalo, kdyby někdo pokřtil člověka čistou močí, mysle, že to není moč, takové pochybnosti nutno svěřiti Bohu, ježto lépe jest mu je svěřiti, než zbrkle bez písmna božského určovati takové věci.

DISTINKCE IV.

Zde jest říci, že někteří . . .

1. Tato jest *distinkce 4.*, pojednávající o křtu, pokud se vztahuje k přijímajícím. A obsahuje 1., že někteří přijímají svátost i věc, jako všechny děti a dospělí, nepřekáží-li jim nadměrnost věku. Neboť u malých děje se odpuštění toliko prvotního hříchu a dání milosti. U dospělých děje se odpuštění hříchu prvotního i činného. Někteří přijímají toliko svátost, jako s přetvářkou přistupující. Někteří však věc a ne svátost, jako mučedníci Kristovi a věřící litující, kde nouze vylučuje svátost. Neboť stačí-li maličkým nemohoucím věřiti křest, mnohem spíše stačí víra dospělým chtějícím, ale nemohoucím se pokřtiti.

2., že těm slovům ze 3. kap. listu ke Galatským: „Nebo kteřížkoli v Kristu pokřtěni jste, Krista jste oblékli“, lze rozuměti tak, že kteří v Kristu, t. j. ve shodě s Kristem jsou křtěni, takže t. umírají starobou hříchu, jako Kristus starobou trestu, „oblékají Krista milostí přebývajících“.

3., že slova 3. kap. evangelia sv. Jana: „Nenarodí-li se kdo znovu z vody a z Ducha svatého“ atd. rozumějí se o těch, kteří mohou a pohrdají, nebo tak: „Nenarodí-li se kdo znovu“ tím obrozením, které se děje vodou a Duchem svatým, nebude spasen. Ale to obrození neděje se toliko křtem vody, ale pokáním a krví.

4. že dítěti neplatí tolik víra cizí, kolik dospělému vlastní, protože onomu nestačí víra beze svátosti, ale tomuto stačí.

5., že dospělý věrou a lítostí jest ospravedlňován a rozvazován od dluhu věčného trestu, a že když přijímá trest, tehdy od hříchů, které potom spáchal, jest očistěn, a od vnějšího zadostučinění, jímž jsou zavazováni kající, rozvazován, a milost a ctnost se v něm rozmnožuje, aby pak v pravdě mohl se zvatí novým člověkem. A zlá žádost v něm jest oslabována a toto vše s ospravedlněním, které měl také dříve, jsou věci té svátosti, a není divné, předchází-li někdy věc svátost, jako v předloženém ospravedlnění. Neboť někdy i následuje, jako u přetvařeče, který, ustoupí-li přetvářka, přijímá věc svátosti, které před tím nepřijal.

6., že o dospělých, kteří hodně přijímají svátost, není neshody v tom, že by nepřijímali milost působící i spolupůsobící. O dětech však někteří myslí totéž, přec však praví, že se jim dává v daru, ne v užití, aby až dospějí věkem, z daru nabyli užití, leč by svobodným úsudkem užití bylo v hřešení vyhlazeno.

2. Verše:

D svátost ta i věc dává se dětem i dorostlým,
Již litují, ale ti, kdo se přetvařují, neberou věc.
Kristem odívání jsou všichni, kdo křtění jim jsou,
Buďto co do znamení jěn, neb co do posvěcení též;
Věc s litujícím má i mučedník bez znamení též,
Když nezhrdne křtem, však zlými zabráněno mu v něm.
Když však přistoupí milující čistě, tomu zde
Síla křtu zmnožena, vnějšího prost je pokání;
Trpěť však mu je, by všel tam, kde se již netrpí dál.

3. Tázeme se, *co jest věc svátosti?* Jest věděti podle Tomáše ze Strassburku v článku 1., že věc svátosti pojímá se někdy široce, někdy těsně. — Prvním způsobem nazývá se věci svátosti všecko, co se udílí z božského zřízení člověku v čase, v kterém přijímá svátost křtu, ať jest to milost darmo daná nebo milým činící; 2. způsobem zove se věci svátosti toliko věc milým činící. Prvním způsobem pojímá se zde věc svátosti proto, že jako takový zove se věci svátosti i ten znak, jež přijímá každý člověk, který v pravdě přijímá svátost křtu, jak jest patrnó níže v *distinkci VI.* — Když tedy Mistr praví, že někteří přijímají svátost a ne věc svátosti, jest patrnó, že zde pojímá se 2. způsobem věc svátosti, jež jest milost milým činící, a potud má se jí rozuměti odpuštění všeliké viny, jest tak veliké vlití ctností, že kdyby ihned umřel, vzletěl by bez očistce k životu věčnému. A nemůžeme-li to dokázati z písma, přece se to dokazuje výroky svatých na tomto místě v této distinkci a jinde na mnoha místech.

Dále jest poznamenati, že se praví o svátosti a věci svátosti, že jsou v křtu tři (způsoby): Předně toliko svátost, jako viditelný živel, 2. toliko věc, jako léčící milost, 3. svátost a věc svátosti, jako znak trvajíc s milostí. — Křest praví se o věci svátosti toliko všeobecně, o věci a svátosti praví se vlastně, o svátosti však praví se vlastněji, ale o obmytí vlastněji, o živlu však pod takovým konem praví se nejvlastněji, a podle těchto pojetí různě jest od doktorů vyměřován.

4. *Zdali křest ruší v pokřtěném všecku vinu?* Jest říci, že ano, pokud jest sám v sobě, neboť křtem se obrozuje k životu duchovnímu, jak učí Spasitel v 3. kap. evangelia sv. Jana, pravě: „Nenarodí-li se kdo znova“, a níže: „Co se narodilo z ducha, duch jest“, t. j. člověk narozený křtem z Ducha svatého jest duch, t. j. života duchovní milosti. Ruší tedy křest všeliký hřích, jelikož každý přiči se životu

duchovnímu, jak prvotní, tak činný smrtelný i také všední, kterýž, ačkoli sám sebou neruší život duchovní, přece uzpůsobuje k zbavení jeho.

5. *Zdali křest ruší všeliký zadostučinnivý trest časný?* Jest říci, že ano, protože utrpení Kristovo bylo postačitelné zadostučinění za hříchy celého lidského pokolení, křest pak působí v síle utrpení Kristova a proto silou utrpení Kristova jest pokřtěný rozvazován od všelikého trestu. A odtud jest, že pokřtěným nemá se ukládati tělesné pokání. Avšak v bolesti nad hříchy činnými a nad hříchem nevěry nemá býti bráněno.

6. *Zdali má křest stejný účín u všech pokřtěných?* Jest říci, že ano, co do odvrácení zla viny, avšak co do udělení milosti má rovný účín u všech dětí nemajících rozumu, u nichž se nevyžaduje žádný jich kon. U dospělých však nemá vždy rovný účín co do udělení milosti, protože ten, který s větší vírou, větší náklonností a zbožností přijímá svátost, přijímá i větší milost.

7. *Zdali křest otevírá bránu ráje?* Zdálo by se, že nikoli, neboť praví Mistr na konci této distinkce, že ani křest ani obřízka neotvírá nám příchod do království, ale obět Spasitelova. Jest věděti, že otevření brány ráje, t. j. království nebeského, jest odstranění překážky, která překážela pokolení lidskému ve vstoupení do království. A ta překážka byla odstraněna utrpením Kristovým, jež bylo zadostučiněním za hřích přirozenosti lidské. Křest pak působí v síle utrpení. A proto Bůh prvotně účínově otevírá bránu, utrpení však účínově předně nástrojně a křest 2. nástrojně. — Příklad toho: člověk seka-jící, předně účínově seká, ne nástrojně, ruka předně bezprostředně nástrojně, sekera však prostředně nástrojně. — Bylo pak otevření brány trojí: předně co do slávy duše, a tak byla otevřena při utrpení; 2. co do slávy celého člověka, a tak byla otevřena při vzkříšení; 3. co do vhodného místa slávy, a tak byla otevřena při nanebevstoupení. Protož křest nástrojně působí v síle utrpení, vzkříšení a nanebevstoupení. Neboť křest podobá se Kristu trpícímu pro ponoření, Kristu vstávajícímu z mrtvých pro lesk vody, a Kristu na nebe stoupajícímu pro vyzdvižení.

Z toho jest patrné, jak křest příchod do království neotevřel, že ne hlavně účínově, ani předně nástrojně účínově, což chtěl naznačiti Mistr, ale otevřel jej druhotně nástrojně odstraněním překážky (t. hříchu), která činí lidi nehodnými vejíti. Utrpení Kristovo otevřelo co do zaplacení ceny, protože dlužníkům bylo bráněno vejíti, a důsledně, jako svrchu, řekne se o vzkříšení a nanebevstoupení.

8. *Zdali smrtí Kristovou byla co do své síly ukončena všechna pravidla starozákonní?* Mistr praví, že ano. A jest to patrné ze sv. Augustina v knize *„Otázek starého a nového zákona“*, kap. 1. I jest věděti, že v starém zákoně bylo čtvero pravidel, která byla naplněna smrtí Kristovou a po smrti Kristově. Byla tam totiž pravidla mravní, která byla naplněna přidáním rad, které scházely v zákoně. A vzhledem k tomu praví zákonodárce v 5. kap. evangelia sv. Matouše: „Ne-

přišel jsem rušití zákona, ale naplnití.“ — Občanská (pravidla), ta byla naplněna a dokonána odnětím toho, co bylo nedokonalého, totiž bázně, která tam byla se spravedlností. — Obrazná znamenající věc budoucí, ta byla naplněna poskytnutím věci zobrazené. — Obrazná naznačující, co se mělo činit, ta byla naplněna zjevením a ozřejmením. A vzhledem k všemu vyžadovanému, co do zadostučinění pravila Pravda visíc na kříži: „Dokonáno jest“ (Jan, kap 19.).

Zdali přetvářka nebo nepřipravenost překáží účinu křtu? Jest říci, že účinu, který jest milost milým činíc, překáží, ne však účinu, jenž jest znak, jen když jest nějaká vůle přijmouti svátost. Děje se pak přetvářka, když člověk bez víry, nebo s úmyslem hřešiti, nebo pro lakomství, nebo pro povýšenost lidskou, nebo pro strach přistupuje k svátosti křtu. A jest jedna přetvářka tato: když někdo přistupuje k svátosti křtu, uvnitř však nechce přijmouti křest, a v té člověk přetvářeč nepřijímá ani svátost, ani věc svátosti. Jiná jest přetvářka co do přípravy vnější, jíž člověk předstírá, že jest dostatečně připraven k přijetí, ač přece uvnitř není připraven, což se může státi dvojako: jedním způsobem proto, že jest nedostatečný ve víře; 2. proto, že má v úmyslu neupustiti od některého smrtelného hříchu; a v této přetvářečce přijímá svátost, ale ne věc svátosti.

10. *Zdali má křest, když přetvářka ustane, svůj účin?* Jest říci, že ano, z důvodu znaku, který vždy zůstane a uzpůsobuje k milosti. Protož, přestane-li přetvářka, a jest-li člověk přiveden k pokání z takové přetvářky a z hříchu, v němž si umínil setrvati, přijímá věc svátosti. A proto dí Augustin a stojí to v tomto odstavci: „Tehdy začíná platiti křest“ atd.

11. *Zdali má křest býti odkládán?* Jest říci, že nikoli, k vůli vyvarování se zatracení dítěte; 2. k vůli odstranění překážek ďáblových, který ani tělesně ani duchovně nemůže tak škoditi pokřtěným, jako může škoditi těm, kdo jsou v prvotním hříchu.

12. *Zdali křest má býti dáván nepřičetným nebo spícím?* Při těch dlužno činiti rozdíl, ježto, jsou-li dospěli, jest to dvojako, protože jsou buď nepřičetní od narození a nemají jasných chvilék — takovým může býti dán jako dětem a přijímají svátost i věc svátosti. Někteří však nebyli vždycky nepřičetní, nebo měli jasné chvilky; jestliže takoví měli úmysl přijmouti křest dříve, než upadli v nepřičetnost, mohou býti pokřtěni a dosahují účinu křtu. Jestliže však v oně jasné chvíle mluvili proti, nemají býti pokřtěni, a jsou-li pokřtěni, neobdrží nic. A podobně jest činiti rozdíl při spících.

13. *Zdali křest krve a podobně Ducha zastupuje křest vody?* Zde jest věděti, že jest trojí křest t.: řeky, o němž bylo promluveno v předchozím. Křest Ducha pak jest ospravedlnění milosrdenstvím božím, ať se to děje v lůně mateřském, jako čteme o slavné Matce Kristově, o proroku Jeremiáši a o Janu Křtiteli, nebo když jest někdo posvěcen nebo ospravedlněn na tomto světě vlitím Ducha svatého, jakž byli posvěceni apoštolé a mnozí jiní svatí, nebo ať jsou ospravedlnění prostřednictvím síly pokání, jak se děje při obrácení kaž-

dého hříšníka; neboť o všech těchto se praví, že jsou křtění křtem Ducha. Křest krve pak jest ospravedlnění člověka za silné ochrany víry Kristovy, v níž člověk umírá nebo touží umřítí pro Krista. A mezi těmito křty jen křest řeky nazývá se svátostí.

K otázce se tedy praví, že jak křest krve, tak křest Ducha může zastupovati křest vody nebo řeky, co do rozvázání od viny a od trestu, ne však co do nahrazení znaku. A proto křest řeky jest účinnější těch dvou, co do vtisknutí znaku, avšak co do osvobození od zlého jest si obojí roveň, protože obojí rozvazuje od trestu a od viny, ale co do udělení milosti, jest křest krve mocnější, ježto jím více se nabývá milosti. Protož mezi těmi křty jest tento rozdíl: Křest řeky osvobozuje od celého trestu i od viny, vlévá milost a zvyklost a vtiskuje znak. Křest Ducha ničí vinu netoliko jednou, ale vícekrát, a má milost v užití, v němž záleží zásluha. Křest krve osvobozuje od všelikého pokušení a udílí ihned odměnu, ježto mučedníkům náleží ihned vzlétnouti k slávě.

Z toho jest patrné, který křest jest lepší mezi těmito křty, protože se mají k sobě jako přestupující a přestoupené. Nejnutnější pak jest křest řeky.

DISTINKCE V.

Potom jest věděti, že . . .

1. Tato jest *distinkce pátá*, pojednávající o křtu vzhledem k přísluhovatelům udílejícím jej a obsahuje 1., že pravý křest jest dáván dobrým i zlým, a od dobrých i od zlých a jest stejně svatý a stejný dar jest dáván dobrým i zlým, protože není to dar člověka, ale Boha. A proto má křest býti dáván toliko ve jménu Boha nebo Krista, aby služebník nestavěl naději na služebníku; 2., že Kristus podržel si moc křtění a tu nedal služebníkům, ale přísluhování jím jim udělil; 3., že kdyby někdo v jakémkoli kacířství nebo rozkolu přijal svátost křtu ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, přijal svátost neporušenou, má se vrátiti do církve, ne aby přijal svátost, ale věc svátosti; 4., že Pán dal služebníkům stvořenou moc odpouštětí hříchů služebně, a moc spoluposvěcovati, protože Pán odpouští hříchů a posvěcuje účinně prvotně, ale přísluhovatel nástrojně.

2. Odtud k těmto bodům jsou některé *verše*:

E když křtěn je dobrý, předchází věc znamení již;
 Přetvařeč-li v lítost pak přejde, tu následuje věc.
 Dar sil svátosti křest dá tu dětem v užití vždy,
 Však to, jež následuje, se liší; když hříchů nebrání,
 Pak se dorostlému obojí spolu takto podává.
 Znak křtu se pak nemění životem toho, jenž udělil jej.

Neb nikomu Kristus to nedal v jeho jménu by dáván
Byl křest, by sluha tak nadějí svých snad v sluhu neklad'.
Daltě sluhům svým jen, by lidi spolu tak svétili s ním.

3. Běře se v pochybnost, *zdali zlý služebník mohl by křtiti*.
I praví Mistr, že ano. Jest věděti, že některé věci náleží k bytnosti
svátosti, některé však příslušejí k obřadnosti nebo ozdobě svátosti.
Které náleží k bytnosti svátosti, bylo řečeno v *distinkci* 3. K ob-
řadnosti nebo ozdobě křtu pak náleží *8 věcí*:

Sůl i olej, křížmo, svíce, proužek), slina, pak dech,*
toť jsou jen věci, jež sílu křtu ti zobrazují vždy;
tyť pak s *kmotry* činí obřadnost jen křtu ne bytnost.

Kmotři tedy a dobrota přísluhovatele nejsou z nutnosti nebo
z bytnosti křtu, tedy může zlý přísluhovatel křtiti. Ale proti tomu
se namítá: „Nikdo nemůže dvěma pánům sloužiti,“ praví Pravda
v 6. kap. evangelia sv. Matouše. Ale zlý kněz nebo přísluhovatel
jest služebník ďáblův, tedy zlý kněz nemůže býti pravým přísluho-
vatelem křtu, protože pak by byl služebník boží, kdyby byl pravým
přísluhovatelem křtu.

Dále zlý služebník nemůže dobré mluvití, tedy tím spíše nemůže
ani dobré činiti, a následovně ani křtiti; závěrek jest známý, a ho-
řejší návěst jest patrna ze slov Spasitelových ve 2. kap. evangelia
sv. Matouše: „Kterak můžete dobré mluvití, jsouce zlí“ atd., a vzhle-
dem k položené nižší návěsti praví Pravda v 7. kap. evangelia sv.
Matouše: „Nemůžeť strom zlý dobrého ovoce nésti.“

Dále ježto křtiti jest posvěcovati, a zlý kněz nemůže člověka
posvětití, tedy ani pokřtiti; závěrek jest známý, a vyšší návěst jest
patrna z toho, že křtiti jest odpouštěti hříchů a udíleti milost, jako
býti křtěnu jest býti rozvázanu od hříchů a oblečenu milostí; ale nižší
návěst se dokazuje slovy sv. Řehoře, jenž praví (a klade se to v I.,
kvest. 1.): „Kdo svaté řády prodávají“ atd., a dodává k předlože-
nému: „Kterak tedy, jsou-li proklati“ atd. Dále Alan ve svých
,Radách' dí:

*„Nutno, aby vždy ruka kněžská, jež nádoby mýti
má božské, sama dřív úplně čista byla.
Neb ruka, jež čistá, myje čistě i nádobu každou,
poskvrněná však víc nádobu poskvrňuje.“*

Dále nenáležitá látka a nenáležitá forma zmaňují svátost křtu,
jak bylo řečeno výše, tedy i nenáležitý přísluhovatel; závěrek zdá se
platiti proto, že křest vyžaduje neméně přísluhovatele, než látky nebo
formy; ale jest zřejmo, že zlý člověk jest nenáležitý přísluhovatel,

*) *Chrismale*, proužek lněný, jímž kněz stírá křížmo. Pozn. překl.

neboť praví Augustin, že přísluhovatelé tak veliké svátosti musí býti spravedliví.

Dále úd mrtvý nemůže vlévatí jiným život, protože nedává nic, čeho nemá, praví Filosof v 2. kn. „Protikladů“; ale zlý přísluhovatel jest mrtvý úd církve podle časné přítomné zloby, a svátostí křtu jest vléván pokřtěným život milosti, tedy zlý přísluhovatel nemůže křtíti.

K prvním třem odstavcům se praví, že ne dobře může služebník sloužiti dvěma pánům, ne dobře mohou dobré mluvití, jsouce zlí, a opět ne dobře posvěcovati, ani dobře podávati tělo Kristovo, ani přijímati, ani dobře dobrořečiti nemohou zlí, ježto k dobrému konání vyžaduje se svatý život.

K 4. se praví, že ten, kdo jest poskvrněn, může jiného očistiti silou ne vlastní. Neboť on činí přísluhu, již božská síla, jež jest první všemohoucí působitel, očisťuje pokřtěného.

K 5. se praví, že „náležité“ může se praviti dvojako: Jedním způsobem náležité co do nutnosti, druhým způsobem náležité co do vhodnosti. 1. způsobem voda, i když jest nečistá, jest náležitá látka. Neboť v nutnosti i voda kalná, nečistá nebo smrdutá stačí ke křtu, není však náležitá látka, mluvíme-li o náležitém co do vhodnosti. Neboť k důstojnosti svátosti jest slušné a vhodné, aby za její látku vzala se voda čistá. Tak v našem případě, třebaže zlý přísluhovatel není náležitý přísluhovatel, mluvíme-li o náležitém co do vhodnosti, k nutnosti přece postačí.

K 6. jest říci, že není podobnosti mezi údem tělesným a údem církve, vzhledem k sesílání života duchovního, protože, ačkoli od srdce živočicha neodvozuje se duch životní k vzdálenějšímu údům, leč by prošel údy bližšími, přece milost, kterou dává Bůh na křtu křtenci oživuje jej, neprochází tím přísluhovatelem, ale jest od Boha zpříčiňována bezprostředně v tom křtenci, protože život, jenž jest Bůh, jest přítomen tomu křtenci. Byť i tedy křtící přísluhovatel byl úd suchý, přece přechází duchovní život od Boha v tohoto křtence.

5. *Zdali zlý kněz hřeší křtě?* Jest říci, že „křtí-li obřadně jako přísluhovatel církevní, hřeší smrtelně. Jestliže však křtí ne jako přísluhovatel, ale za nátlaku nutnosti, avšak jako osoba soukromá, jako křtí nějaký laik, pak zdá se, že nehřeší smrtelně.

6. *Zdali ten, kdo žádá křest od zlého kněze, v tom hřeší?* Jest říci že nikoli, ježto ten, kdo žádá, nemá jistoty o zlobě kněze, leč by pro přesvědčení se o stálé jeho zlobě učinil se bezpečný úsudek. Neboť zlý kněz může býti náhle dobrý, a naopak.

7. *Zdali ďábel jevící se v podobě lidské může křtíti?* Jest říci jistě, že nikoli. Důvod jest, že moc křtiti jest udělena lidem, kteří se shodují v přijaté přirozenosti s vtěleným Slovem, od něhož svátosti původně vplynuly. A proto kdyby ďábel křtil (někoho), měl by (tento) někdy pokřtěn býti (znovu), protože není pravděpodobné, že by ďábel měl v úmyslu křtiti, a že by opatroval člověku tak veliké dobro. Kdyby však křtil anděl dobrý někoho, nemusil by takový člověk býti znovu pokřtěn. Neboť anděl dobrý by nekřtil, leč z božského

příkázání, Bůh pak mohl by mu dátí moc křtítí, jelikož moc svou nespojíval se svátostmi, jak se praví v předcházející distinkci v textu. A ze stejného důvodu ani s přísluhovatelem (ji nespojíval), přece však toliko lidem byla dána přísluha křtění.

8. *Zdali Kristus, jakožto člověk, měl moc odpouštětí hříchů?* Jest věděti, že moc odpouštětí hříchů jest trojí, t. první svémocí a tato přísluší jedině Bohu. Jiná jest moc přísluhy, a ta přísluší těm, kteří rozdělují svátosti. Jiná jest jaksi střední mezi těmito dvěma, která přísluší Kristu, jakožto člověku, t. moc vynikání. Toho pak vynikání dlužno si všimnouti vzhledem ke třem věcem: 1. že zásluhou Kristovou předně a zvláště — a ne zásluhou někoho druhého — mají svátosti účinnost. 2. jest, že Kristus může udělití účín svátostí bez svátostí, jakožto Pán svátostí, 3. jest, že k vzývání jména Kristova bylo v první církvi dáváno odpuštění hříchů, ne však k vzývání někoho jiného.

K otázce 1. se praví, že Kristus, jako člověk, neměl moci odpouštětí hříchů; to jest patrné, ježto Kristus, jakožto člověk, nemůže a nemohl dátí Ducha svatého, tedy neměl a nemohl mítí moc odpouštětí hříchů; závěrek platí, protože svémocně odpouštětí hříchů a dávání Ducha svatého jest stejná moc; a hořejší návěst se dokazuje, protože Ducha svatého nemůže dátí nikdo, leč od koho vychází Duch svatý, ale od Krista, jakožto člověka, nevychází Duch svatý, jest tedy nižší návěst správná. A důkaz 2. části a tak úsudku jest výrok Augustinův, jenž praví v 15. kn. „O Trojici“, kap. 26. usuzuje takto z důkazů: „Kterak tedy není to Bůh“ atd. Tolik Augustin.

Z toho následuje, že žádní přísluhovatelé církevní nemohou dávati Ducha svatého svémocně.

O odpuštění hříchů mluví se níže v distinkci 18. I jest poznáménatí, že autoritativní moc odpouštětí hříchů jest moc, již někdo koná tak, že se neopírá o moc nikoho vyššího. Ale moc vynikání jest moc, již někdo koná, nebo může konati, neboť ačkoli se opírá o moc někoho vyššího, přece užití té moci náleží jemu s jakýmsi nadprávním vzhledem k ostatním, o nichž se praví, že náleží jim táž moc. Ale mocí přísluhy nazývá se moc, již někdo připravuje k účínu prvotního působitele, ne ze své vlastní zásluhy, ale z toho, že činí něco ustanoveného od původce, po čemž následuje účín prvotního působitele. To podle Tomáše ze Strassburku.

Z toho jest patrné, že žádné pouhé stvoření nemůže dátí Ducha svatého, a podobně ani svémocně odpouštětí hříchů, jako ani nemůže stvořovati, protože není menší moci znovustvořovati, než stvořovati; ale odpuštěním hřichu jest duše znovustvořována v novém životě. A o tom jest patrné při 2. knize, otázce 1., dist. 1., a otázce počátku výkladu na 2. knihu, kde bylo by řečeno, že Bůh nemůže moc stvořování sdělití stvoření, ježto stvořovati jest nekonečné moci, poněvadž stvořovati jest z ničeho mimo Boha učiniti ve skutečnost něco, Bůh však nemůže pouhému stvoření sdělití nekonečnou moc, ježto ono jest konečné bytností. A proto Mistr, jenž praví v této di-

stinkci, že by Bůh mohl skrze něho styčiti něco, ne jako skrze původce, ale jako skrze služebníka, s nímž a v němž by působil, nedrží se obecně; ale Mistr krásně k své omluvě uzavírá tuto distinkci, pravě: „Jestliže pak někdo toto (t. že Bůh mohl dáti služebníku svému moc odpouštění hříchů) bude moci lépe objeviti, nezávídím.“ — Hle, velebný Mistr nechtěl záviděti, mohl-li by někdo posluchačům objeviti toho smysl.

DISTINKCE VI.

Nyní dodejme k tomu, komu jest dovoleno křtiti ...

1. Tato jest *distinkce 6.*, pojednávající a vhodném užití křtu, kteráž obsahuje 1., že svátost křtu může býti dávana od každého člověka, ale má býti dávana jediné od kněží, leda by naléhala nutnost; 2., že ti, kdo byli pokřtěni od kacířů ve formě církevní, nemají býti překřtěni, protože přijali pravý křest. Kdyby však oni křtili jinak než církev, nebyli by v pravdě pokřtěni; 3., že třebaže ten, kdo jest křtěn, jest třikráte ponořen pro tajemství Trojice, přece počítá se jeden křest; 4., že nikdo nemůže býti pokřtěn v mateřském lůně, byť i matka byla pokřtěna, protože, kdo není narozen podle Adama, nemůže se obroditi podle Krista. Namítá-li se to pak o Janu o Křtiteli, o Jeremiáši a Jakubovi, pravíme, že ti byli mimo obecný zákon v lůně ospravedlnění a po odpuštění všech hříchů předstížení milostí; 5., že jestliže někdo křtící ne zaváděje kacířství nebo blud, ale z pouhé neznalosti způsobem porušeného rčení pronese slova řka: „Já tě křtím ve jménu Otcova i Synova a Duchova svatého,“ jest pokřtěn; 6., že ti, o nichž nejsou známy žádné soudy, že byli pokřtěni, mají býti pokřtěni; 7., že jest-li někdo ze žertu ponořen do vody jménem Trojice, není pokřtěn, protože se to nekoná s úmyslem křtu; 8., že nesl-li by někdo děti ke křtu ne s tím úmyslem, aby se obrodily, ale aby přijaly časný lék, nicméně obrodily by se. A obecně jedná se tu o časů křtu, o vyznání víry toho, kdo má býti pokřtěn, pak o kathedismu*) a exorcismu**). „Exorcismus“ řecky jest „adiuratio“ latinsky, a „kathedismus“ t. j. „instructio“; neboť ďábel má býti zaklínán a křtěnec vyznáním víry poučen, aby síla protivníkov byla zahrnana. Pak se ukazuje, že exorcismus a kathedismus jsou spíše svátostné než svátosti, a že se zove „neofytus“ t. j. nováček a nevzdělaný ve víře. A posléze, že exorcismus a kathedismus předcházejí křest ne tak, aby bez nich nemohl se státi křest, ale tak, aby křtěnec byl poučen ve víře a věděl, či dlužníkem se stává nadále, a aby v něm byla umenšena moc ďáblava.

*) Kathetismus (katechismus) = poučování, vyučování.

**) Exorcismus = zaklínání.

2. O některých prvních výročí jsou tyto *verse*:

F nenaléhá-li smrt, nikdo jiný, ale jen kněz
 Křest dejž. Správně-li dán, po druhé nesmí udělen být.
 Nikdo nemůže křtem obrozen být, leč zrozený jen.
 Když slova jen poruší křtící, to bez úmyslu zlého,
 V pravdě křtí, byť i děl snad v 'Otcova' jménu, ne 'Otce'.
 Křest je udílen též, když snad za to máš, že není dán.
 V žertu-li dán však jest, soudím, tu že jest zcela marný.
 Křít' máš jen v Letnicích a v velkonočním čase pouze.
 Muž, jenž má křtěn být, vyznejž, že věří, a to sám vždy,
 Avšak dítě, němý — ti jiného slibem se zavází.
 Tak exorcismus pryč ďábla pudí, kathetismus
 Víře učí, a křest zase obmývá takového.

3. *Zdali děti, jsoucí v lůně mateřském, mohou býti křtěny?* Mistr praví, že nikoli, ale jest si všimnouti, že, jak bylo řečeno, jest trojí křest: řeky, Ducha a krve. A podle toho lze říci, že dítě v lůně matčině může býti pokřtěno křtem Ducha. Ale proti tomu jsou někteří doktorové, pravíce, že nikoli, protože dítě tehdy nemá užití svobodného úsudku, jehož se nutně vyžaduje k tomu, aby někdo byl pokřtěn křtem Ducha.

K tomu jest věděti, že křtem Ducha může někdo býti pokřtěn dvojako. Jedním způsobem, když má pravou lítost nad všemi hříchy. Jiným způsobem, když v obzvláštní štědrosti vlitím Ducha svatého se odpouští prvotní hřích a vlévá milost, a tak jest posvěcována duše; 1. způsobem vyžaduje se svobodného úsudku; 2. způsobem ne, jak jest patno o Jeremiáši, Janu Křtiteli a slavné Panně, kteří byli dříve posvěceni, než narození z lůna. I jest patno, že výrok doktorů, kteří praví všeobecně, že nikdo nemůže býti pokřtěn v lůně mateřském, jest nepostačitelný.

4. — 2. *úsudek*, že dítě, jsoucí ještě v lůně může býti pokřtěno křtem krve; to jest patno, protože se může státi, že svatá žena vydá se na smrt za víru Ježíše Krista, majíc také úmysl, že chce sebe i dítě v lůně vydati na smrt za jméno Ježíše Krista, což-li položíme, ona byla by mučednicí i s dítětem. Podobně může se státi, že by pohané, mající moc, rozkázali pohubit všechny ženy těhotné, aby křesťané se nerozmnožovali; ale co brání, aby takto trpící pro Krista byli mučedníci, když děti pobité ještě před narozením Kristovým, nemající užití rozumu, stali se mučedníky Ježíše Krista, položíme-li i, že některé z nich nebyly obřezány.

5. — 3. *úsudek*: Dítě trvajíc v lůně mateřském nemůže býti pokřtěno křtem řeky, protože křest řeky jest udílen skrze přísluhovatele církevní, nebo skrze ty, kdo v nouzi je zastupují. Avšak dítě, jsoucí v lůně, nemůže podléhati jich výkonu, tedy nemůže býti křtěno. Kdyby však hlava dítěte vyčnívala ven a bylo se báti nebezpečí smrti, mohla by hlava býti pokropena vodou s náležitým vzývá-

ním, a dítě bylo by pokřtěno, jak praví někteří, proto, že hlava jest hlavní část člověka, na níž nejvíce se ozřejmuje působení duše. Jinak tomu však jest s jinými údý, jako s rukou nebo nohou, než přece by neškodilo, kdyby byla pokropena vodou, protože milosrdenství boží nelze zúžit. Jestliže však hoch vyvázne ze smrti, pak měl by býti pokřtěn s podmínkou.

6. *Zdali v lůně posvěcení mají býti křtěni?* Jest říci, že ano, aby t. získali znaku, jímž by byli přičtení k lidu božím a také pro dobro poslušnosti, neboť přikázání o křtu jest všeobecné a jednotlivci jsou k němu vázáni.

7. *Zdali má křest býti opětován?* Jest říci, že nikoli, ježto jest proti hříchu prvotnímu, jenž se nikdy neopětuje. 2. proto, že Apoštol praví v 6. kap. listu k Římanům: „Kterížkoli pokřtěni jsme v Kristu Ježíši“ atd. A níže: „Neboť kdož umřel hříchu, ospravedlněn jest od hříchu“. Tu dává Apoštol na rozum, že jako Kristus jednou umřel, tak člověk křtem jednou ospravedlněný umřel hříchu, a má v novotě života neustále choditi. A jako Kristus umřel hříchu jednou tělesně k zrušení celého hříchu světa, tak od věčnosti na dále umřel hříchu, jelikož nikdy nemohl hřešiti a tak ani umříti jako Bůh; tak člověk pokřtěný jednou křtem osvobozený nemá nikdy hřešiti. A jako Kristus jednou zemřelý vstal z mrtvých slávou Otce, aby nikdy nezemřel, tak člověk vstává křtem k životu milosti nikdy nemá býti překřtěn.

3. Křest nemá býti opětován proto, že vtiskuje nezrušitelný znak. I jest poznamenati podle Tomáše ze Strassburku, že znak jest jakási nezrušitelná jsoucnost, jíž člověk dosahuje, když přijímá církevní svátost, a tu není dovoleno opakovati; jako jest svátost křtu, birmování a svěcení, neboť kdyby takové svátosti, které není dovoleno opakovati, nezanechávaly nějaký nezrušitelný účín na tom, kdo ty svátosti přijímá, pak by přijetím takových svátostí netrval stálý rozdíl toho, kdo takové svátosti přijímá, od těch, kdo těch svátostí nepřijali. A protože je mnoho protivných domněnek o znaku, jedna, jež dí, že znak není nic věčného, jiná, že znak jest znamení, které nic nepřidává nad mohutnosti duše, ježto jest něco naprostého, jako ani význam vůbec, ale zakládá se na pouhých mohutnostech duše; jiná praví, že znak jest vztah nebo jakási jakost, jež jest jako příprava k přijetí světla milosti; jiná praví, že znak, ježto jest na duši, jest i jakási jakost duchovní, jež jest zvyklost, a ne vášeň ani mohutnost. A uvaž, že znak jest zvyklost, dle toho jak zvyklost pojímá se široce, a znak nazývá se také přípravou, protože připravuje k dokonalosti milosti. Tyto domněnky cituje Bonaventura ve výkladu na tuto distinkci v kvest. 1. A protože jsou sporné a nemnoho užitku přinášejí, proto odpočivejtež v pokoji.

8. *Zdali výměr znaku, ježž klade sv. Dyonisius jest dobrý,* t. tento: „Znak jest svaté znamení společenství víry a svatého zřízení, dané přistupujícímu od duchovního.“ — V tomto výměru znamená se příčina formální,

když se praví „z n a m e n í“, příčina látková, když se praví „p ř i s t u p u j í c í m u“ neboť má látku, v níž toliko působí; příčina účinkující zde: „d a n é o d d u c h o v n í h o“, t. j. od kněze nebo přísluho-vatele církve, příčina účelná zde: „s v a t é“. Neboť znak k tomu jest vtiskován, aby člověk byl posvěcen. Avšak vzhledem k moci účastenství na činnosti duchovenské, t. j. církevní, praví se „s p o l e č e n s t v í v í r y“, jelikož znak dává moc k společenství věřících skrze svátosti; vzhledem k zřízení údů navzájem praví „s v a t é h o z ř í z e n í“.

Jiný výměr klade sv. Tomáš v kvest. 3., článku 3.; ten pomímám.

Ale zdá se lepším pro kněze, aby věděl při svátosti křtu, co se koná příkládáním soli, oleje, křížma, sliny a pomazáním dítěte. Proto jest věděti, že se vydychuje proto, aby moc ďáblova byla vypuzena; 2. znamení kříže dělá se na prsou a na čele, aby ďábel poznal, že má býti vyhnán jak v skrytosti srdce, tak v zevnějšku vyznání; 3. sůl klade se do úst, aby se naznačilo, že křtem se připravuje chuť moudrosti a omezuje zápach zlé žádosti; 4. děje se potření uší a chrípí slinou, aby se naznačila milost k rozeznání a k poslouchání; 5. děje se pomazání na prsou a na lopatkách, aby se naznačila milost k milování Boha a nesení jeho břemen; 6. po křtu děje se pomazání křížem na temeni, aby se naznačilo otevření mysli nehnijící k rozjímání věcí věčných. Neboť křížmo dělá se z oleje svítícího a balsámu uchovávacího; 7. odívá se oděvem čistým a bílým, aby se naznačila bělost nevinnosti a oděv vzkříšení; 8. klade se voskovice do rukou, aby bylo svítlnou nohou jeho slovo Páně a světlo cestám jeho. Ale proč nemaže se jazyk, jako uši a chrípí? K tomu odpovídá Ambrož v knize „O svátostech“, pravě: „Pro slávu skutku a daru nedotýká se biskup nebo kněz úst“, jakoby řekl: toto ústrojí (t. jazyka) ponechává k uzpůsobení moci vyššího, t. protože kázati Boha není dáno všem, ale jest dar zvláštní, jak se praví ve 12. kap. 1. listu ke Korintským. Ale slyšeti slovo Páně a poslouchati ho jest společné všem, kdo chtějí je přijmouti. — Hle, tyto účiny jsou označovány znameními křtu.

9. Mistr táže se na tomto místě, v jakém smyslu říká kmotr za dítě „v ě ř í m“. Odpovídá se, že smysl jest „v ě ř í m“, t. j. jsem hotov přijmouti svátost víry, jak praví Augustin, abych až dojdou náležitěho věku, souhlasil s věrou; nebo odpovídá-li za něho kmotr, pak jest smysl: „V ě ř í m“, t. j. přičiním se, aby věřil, a to činiti jest vázán, nejvíce, byli-li by rodiče nedbalí nebo podezřelí. A lze „v ě ř í m“ vykládati těmito způsoby: 1. t. j. srdcem souhlasím s Bohem; 2. „v ě ř í m“, t. j. zavazuji se k věření a slibuji, že tento bude věřiti; 3. „v ě ř í m“, t. j. přijímám svátost víry, 4. „v ě ř í m“, t. j. jsem hotov věřiti, 5. „v ě ř í m“, t. j. víru mám.

10. O exorcismu, jenž jest zaklínání, jímž se praví: „Vyjdiž z něho, duchu nečistý“ (Marek, kap. 5. a Lukáš, kap. 5.), že se děje, aby ďábel opustil pokřtěného.

Verše:

*Kříž, exorcismus, sůl a slina, pak kathetismus
jsou k tomu, by zlý duch své obydlí zanechal.*

A znameněj ty, který snad výrazů těch neznáš, že ‚exorcismus‘ má se vyslovovati a psáti s *c* a ne s *t*, ale kathetismus s *t*. Někteří však přece vyslovují jej s *c*, a není veliká důležitost ve výrazu řeckém, jak by jej vyslovoval Latiník, jen když není mu význam neznám. Odtud ‚kathetismus‘ jest poučení, vyvrácení nebo vytlačení, a i. způsobem pojímá se zde; a v tento smysl zní ona slova 5. kap. listu ke Galatským. Obcuť pak ten, kdo jest ‚kathetisován‘ (t. j. poučován) slovem s tím, kdo jej (t. onoho) ‚kathetisuje‘ (t. j. poučuje) ve všech statcích, i jest patrné, že ‚neofytus‘ (t. j. novic ve víře) a ‚katechumen‘ (t. j. slyšící a poučený ve víře) mají obcovati se svými poučovatelí ve statcích časných, jestliže oni mají a tito potřebují. Neboť to zamýšlel Spasitel právě poučovatelům národů v 10. kap. evangelia sv. Lukáše: „A do kteréhožkoli domu vejdete“ atd. To co do poučení; a následuje vzhledem k poučovatelům a poučeným: „A v témž domě остаňte, jedouce a pijíce“, — to vzhledem k poučovatelům — „což u nich jest“ — to vzhledem k poučeným.

DISTINKCE VII.

Nyní o svátosti břimování . . .

Tato distinkce 7., pojednávající o svátosti břimování, obsahuje 1., že formou svátosti břimování jsou slova, která praví biskup, když pokřtěné maže na čelech, t. tato: „Mikuláši, znamenám tě znamením kříže, břimuji tě křížem spásy, ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ — 2., že tato svátost nemůže býti vykonávána, leč od biskupů. — 3., že síla nebo účín této svátosti jest dání Ducha svatého k síle. — 4., že tato svátost praví se býti větší než křest z důvodu přisluhovatele a proto, že skytá větší rozmnožení, třebaže křest více platí k odpuštění. — 5., že tato svátost má býti podávána toliko od lačných a lačným, a že jako křest nemá býti opětována.

2. Odtud verše:

G jen biskup, jenž znamená křížem čelo, dává
Nám svátost tuto, již vzrůstá naše síla; nechať jest
Biskup i břimovanec lačný; dvakrát se nedává.

3. Tážeme se, *co jest svátost, jež se nazývá břimování*. Odpovídá se, že jest to potírání křížem člověka zde na zemi jsoucího pod touto formou slov: „Znamenám tě znamením kříže, břimuji tě znamením spásy ve jménu Otce

i Syna i Ducha svatého, Amen.“ — Avšak bystrý Doktor vyměřuje biřmování v první kvestiili takto: „Biřmování jest pomazání člověka“ atd. — Tento výměr jest příliš dlouhý, než přece platí, protože vyslovuje okolnosti, které běží při svátosti biřmování, z jejíž podstaty jest jich še s t. Se strany svátosti d v ě v n í s a m é: t. látka křížma a forma slov, jež byla vyslovena výše; d v ě se strany přísluhovatele, t. důstojnost biskupská a povinný úmysl; d v ě se strany přijímajícího, t. čelo, na němž má se biřmování díti, a to, aby biřmovanec byl pokřtěný.

I j e s t v ě d ě t i, že v této svátosti jsou tři věci, jako i v ostatních: První jest toliko svátost, t. křížmo, 2. jest věc a svátost, t. znak, 3. jest toliko věc, t. milost udělená k síle k vyznávání pravdy víry proti napadajícím protivníkům.

Také j e s t v ě d ě t i, že se děje trojí pomazání křížmem ve třech svátostech, kterýchžto pomazání různost pojímá se z účele. — Na křtu děje se na temeni k naznačení přijetí víry, protože téměř jest místo buňky rozumové. Při biřmování děje se na čele k naznačení odvahy vyznání, jejíž překážkou jest bázeň a ostýchavost, které se zvláště objevují v bledosti nebo červenosti čela pro blízkost buňky myslivé. Při svěcení kněžstva děje se na rukou k naznačení moci důstojného zacházení se svátostí oltární.

Dále j e s t v ě d ě t i, že křížmo, t. j. látka této svátosti, skládá se z oleje olivového a balsámu, aby se ukázalo, že přijímající tuto svátost jsou vyznavači víry, mající lesk svědomí, jež značí olej, a vůni dobré pověsti, již značí balsám.

4. *Zdali při svátosti biřmování jest vtiskován nezrušitelný znak?* Praví se, že ano. A ačkoli bylo výše řečeno o znaku, kterak různě jest vyměřován, a tak jest nezrušitelný tou měrou, že, kdyby i kněz byl sesazen, nebo stalo se mu cokoliv, znak trvá vždy neoddělitelně, a týž jest soud o znaku vtisknutém na křtu. Protož zdá se některým, že znak jest znamení nečitelné, jímž věřící rozeznává se od jiného spolužijícího a jest omezován k zvláštní službě v církvi; a k bytí takového znaku stačí stálost podmětu a pomíjitelnost služby předem přijaté, a poněvadž tyto jsou stále a nezrušitelné, trvá znak vždy nezrušitelně vtisknutý v duši. Neboť znakem křtu liší se věřící od nevěřícího, jako by byl označen k boji Kristovu. A znakem biřmování liší se od nebiřmovaného, jako jednotlivec přijímající znamení k vedení boje Ježíše Krista. A znakem posvěcení duchovní odděluje se od laika, jakoby byl označen v církvi posvěcením Kristovým nad laika k zvláštní službě. I jest patrné, že znak posvěcení předpokládá znak křtu a biřmování a ne naopak, co do bytí v téže osobě, a znak biřmování předpokládá znak křtu a ne naopak.

5. *Zdali kněz nebiskup může biřmovati?* Praví se, že ano, obdržev moc od vyššího. Proto bylo dovoleno od sv. Řehoře v jeho spisech, jak klade Mistr na tomto místě, aby za nepřítomnosti biskupů kněží mohli i biřmovati pokřtěné.

6. *Zdali někdo má držeti toho, kdo jest birmován?* Praví se, že ano, na znamení, že jaksi slabý přijímá k posílení svátost birmování.

I jest patrno ze všeho, co právě řečeno, že birmování jest (svátost) prospívajících a bojujících se světem, ďáblem a tělem, jako křest jest (svátost) vstupujících do církve. — Toto postačíž.

DISTINKCE VIII.

Po svátosti birmování . . .

1. Tato jest *osmá distinkce*, pojednávající o svátosti oltářní, již se sytíme, kteráž (distinkce) obsahuje 1., že křtem jsme očišťováni, svátosti oltářní dovršováni v dobrou. Křest uhasí žár neřestí, svátost oltářní duchovně občerstvuje. Protož výborně zove se *eucharistia* t. j. „dobrá milost“, neboť v této svátosti jest nejenom rozmnožení síly a milosti, ale přijímán celý ten, jenž jest pramen a původ celé milosti, jehož obraz předcházal, když Bůh dštil manu otcům na poušti, kteréžto svátosti obřad ukázal také Melchisedech, když obětoval Abrahamovi chléb a víno, a kteréž svátosti předobrazem byl také beránek velikonoční. — 2., že svátost oltářní ustanovil Pán, když po obrazném beránku podal učedníkům při večeři své tělo a krev. — 3., že forma této svátosti jest ta, kterou Bůh vydal tamtéž při večeři, řka: „Totož jest tělo mé“ a potom: „Totož jest krev má“. — 4., že po slavnostním jedení obrazného beránka dal tělo své a krev ve způsobě chleba a vína, aby ukázal, že svátosti zákona (starého) jeho smrtí se končí, a že jsou nahrazeny svátostmi nového zákona. — 5., že tato svátost má býti přijímána toliko od lačných, třebaže ji Pán dal učedníkům po jiných pokrmech. — 6., že v této svátosti jsou tři věci: Jedno, což jest toliko svátost, t. viditelná způsobu chleba a vína, druhé, což jest svátost a věc, t. Kristovo tělo a krev, 3. věc a ne svátost, t. jednota církve.

2. Odtud verše:

*H moře jest křtu obraz, manna svátosti velebné,
Již plně ti znamená Melchisedechův dar obětní.
Jest večere; když již tu beránka požil, tělo dá své.
Kristus tehdy vydal tu i formu přísluhy, čímž dal
Znáti, že utrpením jeho končí zákona řady.
Nikdo nemá přijmout' svátost tuto, leč je-li lačný.
Jest znamení toliko chléb, věc pak pouze věřící,
Věc prvního tělo, znamení je druhého obě zas.*

3. Běře se v pochybnost, *zdali svátost těla a krve Kristovy jest toliko jedno.* Zde jest *poznamenati*, že svátost těla Kristova jest způsobu těla, a svátost krve Kristovy jest způsobu vína, a jiná

jest svátost těla Kristova a jiná krve Kristovy, protože jiné látky vyžaduje se k svátosti těla Kristova, t. chleba, a jiné látky ke krvi Kristově, t. vína. A podobně jiné formy slov k svátosti těla Kristova, t. této: „Totof jest tělo mé“, jiné k svátosti krve Kristovy, t. téhle: „Toť jest kalich krve mé nového zákona“; a porovnáme-li navzájem tímto způsobem ony dvě svátosti, praví se, že nejsou přesně jedna svátost, ale, ježto svátost oltáře Páně z božského ustanovení jest určena k duchovnímu syčení, jímž se uchovává život duchovní a jež-li schází, schází duchovní život, dle slov Pravdy v 6. kap. evangelia sv. Jana: „Nebudete-li jísti těla“ atd. — tedy syčení duchovní, jakož i tělesné, vyžaduje něčeho jakožto pokrmu, a něčeho jakožto nápoje, tedy z ustanovení božského jest v této velebné svátosti něco jakožto pokrm, t. svátost těla Kristova, a něco jest v ní jakožto nápoj, t. svátost krve Kristovy. Souhlasné jest v obcerstvování duchovním tělo Kristovo pokrm a krev nápoj. A proto praví Spasitel v 6. kap. evangelia sv. Jana: „Tělo mé právě jest pokrm“ atd. — Hle, Spasitel zřejmě liší od sebe tyto dvě věci, t. jedení těla a pití krve své, následovně svátosti stejně jsou lišné. To však nepřekáží, aby ty obě byly najednou jedna celkovitá svátost od jednoho biskupa, k jednomu životu a jednomu tajemnému tělu, t. jedné církvi, ustanovená, i jest patrné, že otázka v jednom smyslu jest správná, v jiném falešná.

Také jest věděti vzhledem k té otázce, že jest tolik svátostí těla Kristova, kolik jest hostií, a kolik jich posvěcených částí. Podobně tolik jest svátostí krve Kristovy, kolik jest druhů posvěceného vína, protože v každé části posvěcené hostie jest v pravdě tělo Kristovo a podobně v každém druhu posvěceného vína jest v pravdě krev Kristova. Avšak všechny posvěcené hostie mohou býti nazvány jednou svátostí z důvodu jednoho naznačeného těla Kristova. Podobně jest říci to o druzích vína. A není nutno, aby při zmnohonásobení svátosti nebo znamení zmnohonásobilo se znamenání; neboť jest mnoho obrazů jednoho Krista, jakž není pochybno pouhým laikům.

4. *Zdali předobrazení této svátosti, která klade Mistr, jsou příslušná?* Jest říci, že ano. Ale jest věděti, že svátost může býti znamenána tím, co jest znamení a příčina, a tak byla znamenána krví, která výtela z boku Kristova, nebo 2. tím, co jest toliko znamení, a tak vzhledem k tomu, co jest toliko svátost, byla předobrazena obětí Melchisedechovou; avšak vzhledem k tomu, co jest věc a svátost, byla předobrazena velikonočním beránkem, který předobrazoval i svátost i Krista ve svátosti. Avšak vzhledem k účínu svátosti (t. milosti), byla předobrazena mannou, neboť jako manna obcerstvovala tělesně, tak tato svátost duchovně, skytajíc milost.

5. *Zdali svátost byla výslovněji znamenána v zákonu přirozenosti než v zákonu Mojšíšově?* K tomu jest říci, (že) vzhledem k tomu, co jest toliko svátost, byla výslovněji znamenána nebo předobrazena v zákonu přirozenosti, protože Melchisedech obětoval v týchž způsobách, ve kterých děje se posvěcení, t. v chlebě a ve víně.

Avšak vzhledem k tomu, co jest věc a svátost, v zákonu Mojžíšově. Neboť beránek velikonoční výslovněji značil trpěvšího Krista. Avšak chléb a víno Melchisedechovo předobrazovalo jenom svátost.

6. *Zdali jest svátost velebná nejdůstojnější svátost?* Jest říci, že z důvodu obsahu, jenž jest věc tou svátostí znamenáná (t. tělo Kristovo), jest tato svátost velebná nejdůstojnější, jak to stojí v distinkci 95. „Hle, z Jeronýma“. Významem však jest nejdůstojnější manželství (XXVII., kvest. 2, „Když společnost“). — Účinem pak jest křest nejdůstojnější svátostí (distinkce 22. § „Pravé“). Ale důstojností osoby přísluhující (jest nejdůstojnější) birmování („O posvěcení“, distinkce 5. „O tom“, a kap. násl., a dist. 68. „Ačkoli“).

7. Verše:

*V úcinu jest větší trest, však tělo Páně bytím zas,
Manželství znamením, osobou sluhy pak birmování.*

Z toho jest patrné, že svátosti církevní podle různých důvodů jedna druhou předčí.

8. *Zdali nad chlebem jest postačitelná tato forma: „Toto jest tělo mé“?* Jest říci, že ano. Neboť té formy užil Pán. Avšak ono rčení „t“ (totož) není z bytnosti formy, ale bylo přidáno od církve k naznačení jistoty posvěcení a platí tolik, jako „v pravdě“, nebo se klade k naznačení zřízení, posvěcení k užitku věřících, a pak platí tolik, jako „neboť“. Aby prvním způsobem vzato, znělo takto: „Vezměte a jezte, totož“, t. j. „v pravdě“, „jest tělo mé“. Ale druhým způsobem vzato aby znělo tak: „Vezměte a jezte, totož, t. j. „neboť toto“, „jest tělo mé“. — Avšak ačkoli to není z bytnosti, přece kdo by je úmyslně vynechal, těžce by hřešil.

9. *Zdali nad vínem jest postačitelná forma: „Tento jest kalich krve mé“?* Zde jsou dvě domněnky a obě jsou domněnky lidí velkých. Jedna praví, že ano. Druhá praví, že všechna slova následující jsou z bytnosti formy, aby se přidalo tajemství víry nového a věčného zákona: „kteráž za vás a za mnohé jiné vylita bude na odpuštění hříchů“. A ježto nenalezneš v svatém písmě ani v určení církve, která jest přesná forma, proto bezpečnější zdá se 2. domněnka.

10. *Zdali tato svátost má býti přijímána toliko od lačných?* Praví se, že ano, pro důstojnost svátosti, i pro nábožnost přijímajícího, i pro vyvarování se nebezpečí zvracení. Ale řekl bys: Spasitel náš ustanovil tu svátost po večeři a dal ji učedníkům jísti. Ale jeho ustanovení a všeliká činnost jest našim poučením, tedy se zdá, že můžeme, ba máme, jísti tuto velebnou svátost ne lační. Zde se odpovídá popřením závěrku a připouští se, že Kristus dobře ustanovil a svou činností nás poučil, ne abychom veskrze podobně činili, ale ustanovením zákona po večeři poučil nás, že po zákonu starém počal nový, a že po překonání obrazného beránka jest věřícím k jedení předkládán beránek předobrazný.

Ale ještě se namítá slovy z knihy „O posvěcení“, dist. 1.: „Svátosti oltářní nebudtež slavně přijímány, leč od lidí lačných, vyjma jeden den v roce, kdy se slaví večeře Páně.“ — Hle, zde se připouští, aby jeden den po večeři bylo přijímáno tělo a krev jako svátost. Tu jest říci, že třebaže to někdy církev na Zelený čtvrtek dovoľovala, přece nyní pro příčiny výše řečené opačnou zvyklostí to zamítla. — Ale ještě 3. se namítá, že stačí-li k přijetí svátostí, aby člověk, který jinak jest k přijetí připraven, byl, lačen, tedy ten, kdo přijal lék, nebo pojedl lektvaru, může jisti velebnou svátost, protože takové věci neruší půst. — K tomu jest poznamenati, že jest dvojí půst, t. přirozený a církevní. Přijetí jakékoliv potravy znovu z venčí ruší půst přirozený, tedy každé takové přijetí buď pokrmu nebo nápoje podle obecného užití překáží přijetí velebné svátosti.

11. *Zdali laikové pijí svátostně krev Ježíše Krista?* Zdálo by se, že nikoli, jelikož nepřijímají svátost krve Ježíše Krista pod způsobou vína, tedy nepijí svátostně krev Ježíše Krista.

Jest věděti, že pod obojí způsobou svátosti jest celý Kristus, ale rozdílně, ježto pod způsobou chleba jest tělo Kristovo silou svátosti, a krev Kristova jest tam přirozeným spolupřívodstvím, protože chléb jest žehnán v tělo Kristovo a ne v krev, ale ježto tělo Kristovo není bez krve, tedy pod způsobou chleba jest i krev Kristova. A podobně pod způsobou vína jest krev Kristova svátostně, jelikož víno jest žehnáno v krev Kristovu a ne v tělo, a ježto opět krev Kristova není bez těla, tedy spolupřívodně jest tam také tělo Kristovo.

Z toho jest patrné, že laik přijímající svátost jen pod způsobami chleba, jí tělo Kristovo svátostně a pije krev Kristovu, ale ne svátostně ve způsobě vína.

12. *Co bylo by činiti, kdyby knězi po posvěcení hostie bylo něčím zabráněno pronésti slova nad vínem?* K tomu jest říci podle koncilu Toledského, že jiný kněz měl by zaň nastoupiti a počíti tam, kde první přestal, věděl-li by, kde ustal; kdyby však nevěděl, měl by celý obřad počíti znovu. Ale podle Ostijského bylo by lépe, aby posvěcenou hostii odloživ, počal celý obřad znovu; jestliže pak by se nenašel lačný, který by to dokonál, jest říci, že i ten, kdo posnídal, mohl by dokonati mši a přijmouti tělo Kristovo. — Někteří praví naopak, leda by to hledělo k jeho obřadu. Ale co by se stalo, kdyby nebylo možno vyhledati naprosto žádného kněze, ví Bůh, co by lidé tomu přítomní měli činiti.

. DISTINKCE IX.

A jako jsou dvě věci té svátosti . . .

1. Tato jest *distinkce 9.*, pojednávající o dvou způsobech jedení velebné svátosti, a obsahuje, že jak zlí tak dobří, když přijímají svá-

tost, jedí pravé tělo Kristovo, dobří duchovně, t. j. záslužně, zlí toliko svátostně, protože jedí svátost a tělo Kristovo, ale nemají sjednocení lásky. — 2., že tato svátost nikdy není sama v sobě zlá, byť i byla podávána nebo jedena od zlého, pročez sama v sobě nestává se ani horší od horšího přísluhovatele, ani lepší od lepšího.

2. Verše:

*I že jedí vždy pravé tělo i krev zlí jako dobří,
Arci duchovně tito, však oni svátostně jenom vždy.
Této svátosti vždy stejná jest moc a sláva,
Ačkoli často také i služebník zlý ji podává.
Tak jako nestává se ni horší, kněz je-li horší,
Tak zase nestává se ni lepší, kněz je-li lepší.*

3. Běře se v pochybnost, *co jest jísti svátost těla a píti krev Ježíše Krista*. K tomu jest poznámenati, že jísti svátost těla Kristova a jísti tělo Kristovo se liší. Neboť jedno stojí bez druhého. Neboť někdo může jísti tělo Kristovo, aniž jedl svátost. A proto jísti tělo Kristovo, a podobně píti krev Kristovu, může se uvažovati trojako: prvním způsobem tak, že pravé tělo Kristovo a pravá krev Kristova přijímá se pod vlastními způsoby, jak přijali je ti, kteří odešli zpět (Jan, kap. 6.), o nichž praví Augustin, že rozuměli, že budou jísti tak, jak se prodává mrtvé, nebo na porážce rozsekává; 2. že se nepřijímá tělo to ani krev ta skutečně, ale toliko obrazně, jako Kristus nazývá se skalou, z níž otcové pili, a mannou, z níž jedli. 3., že v pravdě a skutečně se jí a pije pravé tělo a pravá krev Kristova ne pod vlastními způsoby, ale pod cizími. Prvá dvě jedení svatá církev zamítá, a drží 3., které opět jest trojí, t. toliko duchovní, 2. toliko svátostné, 3. svátostné a duchovní. Neboť podle svatého Tomáše ve spise „O pravdě svatého bohosloví“ v knize 6., kapitole 3. a 4., někteří přijímají toliko svátost, jako ti, kdo přistupují v přetvářce, protože, ačkoli přijímají svátost a tělo Kristovo ve svátosti, přece nepřijímají věc svátosti, to jest milost sjednocení s tajemným tělem Kristovým, protože se nevtělují v tu církev svatou. A vzhledem k tomu praví Augustin ve výkladu na slova: „Tělo mé v pravdě jest pokrm“: „Kterak,“ vece, „pojímal by“ atd. Tu chce tento svatý, aby věřící sjednocovali se láskou s tajemným tělem Kristovým a tak jedli tělo Kristovo, protože jinak, nepřebývají-li láskou v Kristu, nejedí, t. co do účastenství věci. A k tomu praví Augustin ve výkladu na Jana v kázání: „Kdo nepřebývá v Kristu“ atd. — 2. někteří přijímají toliko věc, jako ti, kteří skrze pobožnost a lítost přijímají milost, dříve než přistupují k svátosti. — Někteří přijímají svátost a věc, jako ti, kdo hodně jedí svátost. První jedení jest svátostné, jímž jedí zlí s Jidášem. A proto praví sv. Bernard v řeči k papeži Petrovi: „Vskutku při jednom stole“ atd. Tolik onen.

A toto mínění jest patrné především z Pavla, který dosvědčuje,

že přijal své mínění o velebné svátosti ne od člověka, ale od Pána; i praví v 11. kap. 1. listu ke Korintským: „Kdokoliv jedl by chléb tento“ atd. — Tu předpokládá Apoštol, že zlí mohou jísti tělo Kristovo a píti jeho krev.

2. jedení jest toliko duchovní, jímž jedí blažení ve vlasti a blažení zde na zemi stojící v milosti, bez přijímání svátosti. Neboť tak jísti, jest v Kristu přebývati a Krista přebývajícího v sobě míti, jak praví Augustin ve výkladu na Jana v kázání a v knize „O léku pokání“, a klade se to v „O posvěcení“, dist. 2.; dít: „Proč připravuješ zuby a žaludek? Věř a jedl jsi.“ Neboť věriti v něho, to jest chléb a víno jísti, kdo věří v něho, jí jej. Totéž ve 4. kn. „O Trojici“ a stojí to v „O posvěcení“ dist. 2., kap. „Chléb“: „Chléb s oltáře duchovně jísti“ atd. — Hle, jak jasně tento velký svatý doktor církevní nazývá jedením duchovním nevinnost víry, nebo víru zřízenou láskou, kteréžto jedení nemají zlí, byť i svátostně jedli. A proto praví tentýž svatý (a stojí to v „O posvěcení“ dist. 2. a kap. „Kdo jí“): „Kdo není ve shodě,“ vece, „s Kristem“ atd.

Z toho jest patrné, že duchovní jedení v člověku má vždy předcházeti svátostně jako nutnější, neboť duchovní spadá pod přikázání Spasitelovo podle hlasu jeho v 6. kap. evangelia sv. Jana: „Nebudete-li jísti těla“ atd. Avšak svátostně jedení není každému nutno ke spáse, jelikož otcové starého zákona a děti nového zákona a mnozí svatí mučedníci byli nejjistěji spaseni bez něho. Přece však jest tak nutné k spáse, jak spadá pod přikázání církevní, tak totiž, že člověk náležitého věku, mající víru a užívající rozumu, nechce-li v povinný čas přistoupiti k velebné svátosti, jest přestupníkem církevního přikázání.

4. Dále jest věděti, že duchovní jedení jest buď v znamení, nebo bez znamení. Jest-li v znamení, to dvojako: buď vzdáleném, nebo blízkém. Jestliže první — tak jedli staří otcové, ke kterémužto jedení praví Apoštol v 10. kap. 1. listu ke Korintským: „Všichni týž pokrm duchovní jedli“. Jestliže 2. — tak jedí věřící nového zákona ve znamení velebné svátosti. Jestliže však bez znamení, to dvojako: buď způsobem pozemské pouti, nebo způsobem vlasti. 2. způsobem jedí svatí ve vlasti, ale 1. způsobem jedli svatí za času zákona přirozeného a za času zákona starého, kteříž ani ze skály nepili, ani mannu nejedli, jako děti obřezané, a kouzelníci, kteří za toho času, když jiní jedli mannu a pili ze skály, nebyli. A 3. způsobem jedí tak věřící křesťané, kteří věrou a láskou lnou ke Kristu bez přijímání svátosti, děti zvyklostí, dospělí však konem a někdy zvyklostí.

Z právě řečeného shrnuje se zkrátka, že jísti duchovně tělo Kristovo jest věriti v Krista a s sebou jej láskou sjednocovati, ale jísti svátostně jest přijímati svátost s úmyslem přijmouti svátost. Neboť kdyby posvěcenou hostii přijal člověk mající v úmyslu pojmouti neposvěcenou, nejedl by svátostně. Podobně myšl přijímající svátost nejí svátostně, i jest patrné, že nenásleduje: „onen člověk, nebo toto zvíře přijímá a jí svátost, tedy jí svátostně“, neboť zvíře nepřijímá a nejí

ve způsobě svátosti, ani ten, kdo neměl v úmyslu přijmouti svátost. A proto se některým naopak také zdá, že ten, kdo jí ne-svátost, jí svátostně, jako položíme-li, že by svatému člověku, chtějícímu ze zbožnosti jísti svátostně, byla podána hostie od klerika, který koná službu kněze při oltáři, není však kněz, jako se přihodilo v Mišni, kde kdosi předstíral, že jest biskupem, jsa laik, a veřejně předstíral, že světi mnoho kleriků, kteří jako praví kněží slyšeli zpovědi a zdánlivě přisluhovali tělem Páně. V tomto případě zdá se, že zbožná víra nahradila chybu, z níž povstávala nevědomost omlouvající v takovém případě.

5. *Zdali noční polluce překáží přijetí svátosti?* Jest říci, že polluce někdy pochází z předchozího myšlení, nebo rozkoše, nebo souhlasu, a někdy z přílišného naplnění, nebo opilosti, a každá taková překáží. Protož jest-li někdo pravděpodobně v pochybnosti, že smrtelný hřích jest v něm příčina polluce, má se vůbec zdržeti od přijetí svátosti oltářní. Někdy však nastane polluce přeludem ďábla, podněcujícího a chtícího zabrániti v nábožnosti, někdy nastane ze slabosti, pro niž člověk nemůže sémě zadržeti, a někdy povstane silou přirozenosti vyhánějící přebytečné; o té praví sv. Řehoř, píše biskupu anglickému (a stojí to v kanonu, dist. 6.): „Vůbec,“ vece, „tohoto přeludu“ atd. A nutí-li nutnost, může kněz sloužiti mši, vyžaduje-li toho nábožnost, může podobně i osoba laická přijímati, ale bez nutnosti, nebo zvláštní nábožnosti, nemá. Kdyby však sloužil mši neb přijal, nehřešil by proto smrtelně. Avšak v každém takovém případě jest bezpečnější pokorně se zdržeti, protože taková nečistota přivádí tupost, působí ošklivost, zmatenost a kolísání, má-li člověk přistoupiti, čili nic. Odtud, jest-li polluce s představou, ta více otupuje mysl, než ta, která jest bez představy, a proto 1. jest se více báti. A o takové polluci praví se ve 23. kap. „Deuteronomia“: „Bude-li mezi vámi kdo“ atd. — Hle, zákon káže, aby člověk ve spánku znečištěný vyšel ze stanů a umyl se dříve, než se vrátí; tedy tím spíše se káže, aby člověk takto znečištěný nepřistupoval k oltáři Páně v chrámě, leč by se dříve pokáním obmyl.

Proto jest věděti podle sv. Tomáše, že k hodnému přijetí této velebné svátosti vyžaduje se tří věcí: Předně čistoty svědomí, která se neruší leč hříchem, 2. pozdvižení mysli k Bohu činnou nábožností, a tato se ruší tupostí mysli, nebo zaměstnáním, nebo druhdy vybočením bez hříchu. 3. čistota těla. Proto předně a hlavně překáží hřích, 2. tupost mysli, 3. nečistota tělesná, a to vše někdy se sběhne při polluci noční, někdy dvě, někdy jen jedno, a podle toho člověku to více nebo méně překáží v přijetí svátosti. Neboť smrtelný hřích překáží pro nutnost prikázání, ale tupost mysli a nečistota tělesná toliko pro jakousi slušnost čestnou, protože se takto zdá přistupovati jakási nenábožnost, leda by naléhala nutnost.

6. *Zdaž ten, kdo přijímá tělo Kristovo v hříchu smrtelném, myslí, že jest v lásce, hřeší smrtelně?* — Tu jest říci, že tato nevědomost jest buď nepřemožitelná, nebo zanedbaná, nebo schválná. První omlouvá od celého hříchu, 2. od jisté části, ale ne od celého, 3. ani od

celého ani od jisté části; praví se tedy, že ten, kdo myslí, že jest v lásce, má-li pravděpodobné znamení, jako podle Bernarda, slyší-li rád slovo boží a shledává-li se hotovým k dobrému konání a má-li bolest nad minulými hříchy a pevně si předsevezme stříci se budoucích, jakožto takto uzpůsobený, nehřeší smrtelně. Neboť vyzpytoval-li bedlivě své svědomí písmem nebo radami a má uvnitř bolest nade všemi (hříchy) do té míry, že by nyní rád byl dříve volil smrt, než hřešil, a chtěl by ji spíše voliti, než by zhřešil potom, a kdyby shledal na sobě nějaký hřích, velmi rád by se zpovídal a pokání činil — není pochyby, že takto uzpůsobený měl by milost Ježíše Krista.

7. *Zdali kněz má dáti tělo Kristovo tomu, o kom ví, že jest ve smrtelném hříchu?* Zde jest činiti rozdíl, neboť ten hřích smrtelný jest buď tajný nebo zjevný. Jest-li zjevný lidu, pak nemá dáti ani tajně ani zjevně. Jestliže však jest hřích v tajnosti a žádá v tajnosti, pak nemá mu dávat, ba má jej napomenouti, aby nežádal zjevně. Žádá-li však zjevně, má mu dáti, neboť tajný hřích nemá býti trestán zjevným trestem; dále protože každý má právo přijímati svátost oltářní, neztratil-li je smrtelným hříchem, a protože není známo před tváří církve, že je ztratil, dle příkladu Krista na Jidáši, jemuž Kristus podal omočenou skyvu jako i ostatním apoštolům, aby jeho tajný hřích nebyl zjeven těm apoštolům, kdyby mu nebyl dal tělo své jako ostatním.

8. *Proč hřeší ten, kdo přijímá tělo Kristovo jsa ve smrtelném hříchu?* Praví se, že proto, že zneužívá dobrého, a toho, co jest dáváno z největší milosti, neužívá v milosti, a co jest dáno k vůli jednotě tajemného těla Kristova, hříšník ten, nejša údem tajemného těla Kristova, předstírá, že jest, čím není.

9. *Zdali nevěřící mají býti připuštěni k vidění svátosti těla Kristova?* Praví se: protože nevěřící nejsou ani vyznáním ani skutkem údy tajemného těla Kristova, proto nemají býti připuštěni k vidění.

10. *Zdali tělo Kristovo má býti dáváno nečíslným?* Praví se, že nikoli, ani těm, kteří od narození nemají užiti rozumu, ani těm, kteří pozbyli rozumu, ani dětem, které, nemajíce užiti rozumu, nemají nábožnosti, neboť praví Apoštol: „Zkusíš sebe sám člověk“, t. j. zkoumejž se sám ve víře a nábožnosti, a tak, maje víru a nábožnost a čist od hříchu „z chleba toho jez a z kalicha pij“ (1. list ke Korintským, kap. 11.).

11. *Zdali myš nebo jiné zvíře přijímajíc svátost přijímá právě tělo Ježíše Krista?* Praví se, že ano. Neboť svátost a to tělo Kristovo jsou jedno, jako Bůh a člověk, jak ukazuje Augustin (jak v následující dist. jej uvádí Mistr), tedy kdekoliv bude svátost, tam bude i to tělo Kristovo, a není nic divného, že myš přijme ve svá ústa v svátosti tělo Kristovo, neboť člověk, jsoucí v hříchu jest mrzcí podle hříchu než myš, a přece přijímá právě tělo Kristovo. — Ale řekl bys naproti tomu: Žádný moudrý nedá se uvrhnouti v bláto bez velikého užitku a to nejméně, mohl-li by takovému uvrhnutí zabrániti. Ale jelikož Syn boží Kristus jest nejmoudřejší a hříšník jest méně cenný

než každé bláto, aniž vzhází z toho nějaký užitek, že hříšník přijímá tělo Kristovo, Kristus může vším způsobem odvrátiti uvrhnutí v takovéto bláto.

Odpovídá se předně, že veliká čest plyne Bohu z toho, že ze své tichosti a mírnosti bez újmy slávy dopouští býti uvrženu v smrdutého hříšníka a vzniká z toho veliký užitek celé církvi, byť i ne přímo, přece příležitostně, že tak milostivě a zbožně trpí všemohoucí Bůh ono bezpráví, z něhož na posledním soudě příležitostně zjeví se všem svatým větší spravedlnost k zatracení bezbožníků.

DISTINKCE X.

Jsou dále jiní . . .

1. Tato jest *distinkce desátá*, ukazující blud těch, kteří pravili, že ve svátosti oltářní není pravé tělo Kristovo. A obsahuje předně, že někteří kacíři pravili, že ve svátosti oltářní není Kristovo tělo a krev, ani že se podstata chleba a vína neobrací v podstatu těla nebo krve Kristovy. Ale pravili, že tělo Kristovo jest tam jen ve znamení.

2., že jest známo, že pravé tělo Kristovo a krev, ba celý Kristus, jest pod obojí způsobu na oltáři.

2. *Verše:*

K krev z vína slovem, tělo pak z chleba zas se činí tu,
Avšak v pravdě celý v obojí jest způsobě Kristus.
Onť jednou zemřel, třeba dále že již neumírá,
Denně věřícím týž dává se, aniž porušen jest.

3. Předpokládajíce z víry, že pravé tělo Kristovo jest ve svátosti oltářní, tážeme se, *zda-li tělo Kristovo může býti najednou na různých místech*. Bez důvodů se praví, že ano, protože tělo Kristovo jest na pravici Boha Otce na nebi, a jest na zemi v každé velebné svátosti oltářní. — Ale jest věděti, že jinak jest v nebi a jinak ve svátosti, neboť v nebi jest rozsazně, rozměrně i omezivě, ve svátosti však není omezivě. Neboť místo praví se proto omezovati umístěné, protože v obvodu omezuje tvar umístěného. Ježto tedy tvar jest jakost při kolikosti, nikdy nic nemůže omezovati umístěné, leč by kolikost toho byla v souměru s kolikostí umístěného. Ježto tedy tělo Kristovo ve svátosti nemá vztah k způsobám, pod nimiž jest obsaženo prostřednictvím vlastní kolikosti, proto nikdy místo způsob, pod nimiž jest tělo Kristovo, nemůže omezovati těla Kristova, jehož kolikost není v souměru s tím místem; jest tedy patrné, že tělo Kristovo není ve svátosti omezivě, protože jinak musilo by se říci, že tělo Kristovo bylo by malé a tak kulaté, jako jest posvěcená hostie, ale to jest falešné, tedy platí první.

Z toho jest patrno, že ani bělost, ani kolikost, ani sladkost svátosti není formálně v těle Kristově; 2. jest patrno, že žádná případnost svátosti není, ba ani nemůže býti úvisně na těle Kristově; to jest patrno, protože ony všechny jsou případnosti naprosté látkové, z jichž pojmu jest nemoci zároveň býti na různých (podmětech). Jest tedy tělo Kristovo ve svátosti neutvářené případnostmi svátosti ani neomezené. Na nebi však jest místně rozsažně, protože tam jest umístěno, tam má rozsah podle kolikosti, kterou má v sobě formálně. Odtud, ačkoli přesně totéž tělo Kristovo, které se narodilo z Panny, které trpělo na kříži, které vstoupilo na nebesa a sedí na pravici Boha Otce, jest v nebi i ve svátosti, přece jinak jest v nebi, než bylo na kříži nebo v hrobě. A podobně jinak jest ve svátosti, než bylo na kříži. Neboť na kříži bylo rozepiáno, raněno, poplýváno a korunováno. Ve svátosti však není rozpínáno, není tak raňováno, není tak plváno ani korunováno.

4. I jest poznamenati, že, ježto Kristus jest dvojí podstaty, totiž pravý Bůh a pravý člověk, dle toho, jak jest pravý Bůh, tak jest přirozený Syn boží, mající podle Innocence III. přirozeností božskou trojí způsob bytování ve věcech, ježto ve všech jest bytností, ve spravedlivých milostích a v přirozenosti přijaté účinností jednoty. Tak tělo jeho má trojí způsob bytování. Neboť jest na nebi místně, v Slovu osobně, na oltáři svátostně. A tolik o tom.

5. *Zdali jest Kristus ve svátosti oltářní obsažen podle duše?* Jest říci, že ano, pod obojí způsobou, ne však silou svátosti, ale přirozeným spolupřívodstvím, protože tělo Kristovo není nyní bez duše, jako bylo v třídní smrti, ani není bez krve. A podobně jest říci o božskosti, která jest ve svátosti ne silou svátosti, ale proto, že človecenství Kristovo nikdy není odděleno od božskosti.

6. *Zdali tělo Kristovo jest ve svátosti určité?* Praví se, že nikoli, neboť o tom se praví, že jest v něčem určité, co jest v tom tak, že není v jiném, jako o věci tělesné nebo netělesné praví se, že jest určité na místě, na němž jest, protože jest na něm tak, že tehdy není na jiném, jako N. N. nebo anděl jest na jednom určitém místě tak, že tehdy není na jiném podle bytu. Avšak Kristus i jest i může býti zároveň na různých místech, ježto jest v nebi osobně rozsažně, na oltáři jest svátostně, a není v jedné svátosti tak, aby nebyl v jiné.

7. *Zdali tělo Kristovo jest věcně obsaženo pod způsobami?* Jest poznamenati podle Tomáše ze Strassburku, že jest dvojí obsažnost, t. místní a potenciální; a podle toho se praví, že tělo Kristovo není obsaženo pod způsobami chleba (a vína) věcně obsažností místní, protože není v souměru s těmi způsobami, jak řečeno výše, ani se neshoduje podobou, protože tělo Kristovo jest tam kulaceno, sečtverhraněno aniž spodobeno s podobou způsobu chleba. 2. se praví, že tělo Kristovo jest obsaženo pod způsobami chleba věcně obsažností potenciální, protože tělo Kristovo jest přítomno ve velebné svátosti, jak vyznává pevná víra křesťanská.

8. *Zdali pod každou částí hostie má vskutku bytí celé tělo Kristovo?* Tu jest věděti podle Tomáše ze Strassburku, že části hostie mohou býti uvažovány dvojako: jedním způsobem, jak jsou od sebe oddělené, druhým způsobem, jak jsou spojeny ve svém celku.

Mluvíme-li tedy o částech prvním způsobem, praví se, že tělo Kristovo jest v každé části hostie celé, a to má v úmyslu Augustin, který praví, že jako po zlomení zrcadla obraz, který dříve byl jeden, po rozdělení zrcadla jest celý v každé části zrcadla, to má také v úmyslu Innocenc III., který mluvě o bytu těla Kristova ve svátosti, praví: „Mám za to“ atd.

Mluvíme-li však o částech hostie 2. způsobem, totiž jak jsou spojeny ve svém celku a ne vskutku rozděleny, pak jest tělo Kristovo v celé hostii celé, ale v těch částech, nejsou-li v skutku označeny, není vícekrát, ale toliko jednou. Odtud jako duše lidská jest celá v celém těle lidském a celá v každé části těla, kterou utváří, a přece není v těle tom víckrát pro jednotu celku, v němž jest předně a hlavně, v částech však jest toliko tak, jak mají vztah k celku — tak v předloženém.

Ale namítá se takto: Kdyby celé tělo Kristovo bylo v každé části hostie, pak každá část Kristova byla by s každou jinou částí těla Kristova. Dolejší návěst jest falešná, protože by následovalo změní se částí Kristových, neboť hlava Kristova smíchala by se s nohama Kristovými. Tu se odpovídá, že tomu, že části těla Kristova jsou v téže poloze, lze rozuměti dvojako: Jedním způsobem ve vztahu částí k místu, druhým způsobem ve vztahu částí k celku. Prvním způsobem mají zároveň bytí, nebo tímto vztahem neliší se ve svátosti hlava od nohou a ne obráceně; 2. způsobem nejsou zároveň v téže poloze nebo položení, ale jsou velmi řádně lišné, a tedy, protože nemají lišnosti částí v hostii, ale ve svém celku, proto neděje se jich změní se; 3. způsobem se praví, že, protože části těla Kristova nejsou v hostii rozměrně ani omezivě, proto neděje se jich změní se.

9. *Zdali, když se objeví podoba těla nebo dítěte na posvěcené hostii, jest tato podoba vlastní podobou těla Kristova?* Praví se, že ne. Než přece, když se stane to objevení, tu pod tou podobou jest tělo Kristovo. Proto zázrak za času sv. Řehoře, při němž tělo Kristovo přijalo podobu krvavého prstu, neukázal, že by onen prst byl býval prst Kristův, nebo krev objevivši se na prstě, že by byla bývala krev Kristova, ale ukázal, poněvadž toho vyžadovala nevěra ženy chtějící svátost přijmouti, že podoba objevila se podobnější tělu, aby žena pokorně ustoupila od nevěry, jakož i učinila na naléhání modliteb sv. Řehoře a lidu, který byl při tom. O tom stojí v knize 9., v „Registrech“ sv. Řehoře. I jest patrno, že takové zjevy mohou se dít pro nevěrnost lidí, někdy z božského milosrdenství, chtějícího přivést zpět k víře, někdy ze zloby ďábla, chtějícího sváděti lid, někdy jsou podávány skutečné způsoby krve z lakotnosti kněží.

10. *Zdali tělo Kristovo a podobně krev Kristova jest od lidí zde na zemi viděna ve velebné svátosti okem tělesným?* Jest říci, že ni-

koli. Proto praví Augustin v listě k Ireneovi — a klade to Mistr na tomto místě v 2. kap. této distinkce — dí: „To tělo“ atd. A níže: „Podobně tím, že“ atd. — Ale naproti tomu: Jak vzdělání tak nevzdělání praví, že vidí tělo Kristovo ve svátosti oltární. K tomu se odpovídá dvojako: 1. podle onoho výroku Augustinova v knize „Sentencií Prosperových“, který Mistr uvádí v této distinkci, kterýžto výrok stojí takto: „Toť jest, co tvrdíme“ atd. — Hle, Augustin klade, že svátost jsou dvě věci, t. viditelná a neviditelná, jako v Kristu jest člověčenství viditelné oku tělesnému a božskost neviditelná oku tělesnému. Odtud jako když byl viděn Kristus v člověčenství okem tělesným, připoušťelo se, že jest viděn Bůh okem tělesným, ačkoli ne tak božskost, tak v předloženém jest říci, že jest-li viděna svátost smyslná, podle obecné mluvy se praví: „jest viděno tělo Kristovo“; 2. se praví, že tu jest mluva zástupková, když se praví: „vidím tělo Kristovo“, kteroužto mluvou nabývají věci značící jmen věcí, jak praví Mistr na tomto místě v předposlední kapitole. Proto vykládaje Augustina praví, že užívá zástupku, když praví: „Tělo jest totiž svátost těla a krev svátost krve“. A proto vykládá ho Mistr řka: „Zde totiž viditelná způsobá“ atd. — Hle, jasný výklad, v němž věc znamenající zástupkově přijímá pojmenování věci zmanenané. Toho způsobu tedy užívá mluva obecná. Proto v tomto smyslu lidé vidouce obraz Kristův praví, že vidí Krista, jest tedy správný tento výrok: „vidím tělo Kristovo“ v tomto smyslu: t. j. „vidím svátost, jež jest znamení těla Kristova, kteréžto tělo Kristovo nevidím okem tělesným, protože ono jest tam pro mne neviditelné, ačkoliv jest viditelné na nebi okem tělesným, a jest viděno, jak zbožně věříme, od slavné Panny. O tomto tělesném vidění praví sv. Tomáš v kvest. 3., čl. 4., že „ani tělo oslavené“ atd. A v kvest. 3., čl. 1.: „Poněvadž tělesná činnost vyžaduje“ atd. A níže: „Kdyby oko Kristovo bylo“ atd. Tolik sv. Tomáš.

A protože o tomto tělesném vidění těla Kristova psal jsem zvlášť v malém traktátu, proto nechci se dále o té věci šířiti.

DISTINKCE XI.

Tážeme-li se pak . . .

Tato *distinkce II.* pojednávající o vytváření svátostí, obsahuje 1., že obrácení, jímž se chléb v tělo Kristovo a víno v krev obrací, není formální, protože způsoby věcí, které byly dříve, trvají, jako vůně a váha, ale některým se zdá, že jest podstatné, protože podstata obrací se v podstatu. A znamenej, že formální obrácení jest obrácení podstaty z jedné formy v jinou za trvání téže podstaty, jako se děje při rozmnožení, umenšení, záměně a změně místa. Avšak podstatné obrácení jest změna podstaty v podstatu; ale obrácení jiného druhu jest, když jest nad přirozenost.

2. obsahuje distinkce ta, že tím obrácením neděje se žádná změna v těle Kristově ani v krvi, aniž se jim co, t. v jich bytí, přidává.

3., že někteří nepřipouštějí, že podstata chleba stává se někdy tělem Kristovým, byť i se stávala tělem Kristovým, jako mouka stala se chlebem a voda stala se vínem; a přece se nepraví, že mouka jest chléb, aniž se praví, že voda jest víno. Jiní připouštějí, že to, co bylo chléb nebo víno, po posvěcení jest tělo a krev, ne že trvá chléb nebo víno po posvěcení, ale proměněná podstata chleba, t. j. to, čím se stal, t. j. tělo Kristovo, a nepravíme, že podstata chleba nebo vína jest látka těla nebo krve Kristovy, protože z ní není utvářeno tělo jako z látky, ale ona jest v ně utvářena, t. j. předpodstatňuje se.

4., že po posvěcení není tam podstata chleba a vína, ale způsobu jich. A proto něco jiného tam vidíme, a něco jiného rozumíme.

5., že Kristus ze tří příčin podal a ustanovil podávati tělo své pod jinou způsobou: Předně, aby víra, jež se týká věcí neviditelných, měla zásluhu; 2., aby se duch nehrozil jísti tělo syrové; 3., aby od nevěřících nebyla víra křesťanská napadána, že pijeme krev zabitého člověka.

6., že Kristus přijímá se pod dvojí způsobou, aby ukázal, že přijal na se celou přirozenost lidskou a celou ji vykoupil, t. tělo a duši; neboť chléb vztahuje se k tělu a krev k duši, aby se naznačilo, že máme osvobození obého.

7., že třebaže pod obojí způsobou jest přijímán Kristus celý, přece neděje se obrácení chleba, leč v tělo, ani vína, leč v krev, a nemají se jmenovati dvě svátosti, t. z důvodu naznačeného, a že také jiné způsoby nemají býti pojímány v oběť, protože z jiných podstat nemůže býti posvěceno tělo Kristovo a krev.

8., že nutno přimísiti vodu do vína v kalichu. Neboť voda značí lid, který byl utrpením Kristovým vykoupen. Jestliže by však někdo, nemaje v úmyslu zaváděti kacírství, v zapomenutí nebo nevědomosti vodu opominul, nebyla by svátost nesprávná, ale on měl by býti těžce pokárán, neboť prý i církev řecká nepřidává vody.

9., že voda bez vína nikterak nemůže býti vznášena v oběť, ani chléb, leč z obilí, ani zrna obilné, leč uvedené v chléb, protože Kristus i chlebem se nazývá i obilí se připodobuje.

10., že Kristus dal takové tělo učedníkům, jaké tehdy měl (t. útrpné a smrtelné), nyní však jest od nás přijímáno neútrpné a nesmrtelné.

11., že smočená hostie nemá býti lidu dávana jako náhražek přijímání.

2. Odtud k některým z těchto bodů jsou tyto *verse*:

L zde uvádí pak domněnky o obracení se.
Takto pro víru i též, bys nájezdů se uchránil
I zneužívání, pod rouškou Krista tu bereš.

V způsobě pak dvojité tu podáván jest, by ukázal,
Nás že celé spasuje, v těle tak máje též duši lidskou.
Lid znamená voda, jež vždy s vínem mísiti má se.

3. *Zdali v přepodstatnění chleba v tělo Kristovo počíná býti tělo Kristovo?* Zdálo by se, že ano, protože všechno, co jest tvořeno, tehdy když jest tvořeno, počíná býti, ale v přepodstatnění chleba v tělo Kristovo tělo Kristovo jest tvořeno, tedy tělo Kristovo tehdy počíná býti. Vyšší návěst jest známa z pojmu jména ‚býti stvořenu‘, což jest z nebytí vytvořiti věc vedle Boha v skutečnost, a nižší návěst jest patrna z kázání mnohých, kteří praví, že kněz, stvoření, stvořuje svého stvořitele, a že kněz jest vznešenější blažené Matky Kristovy, protože kněz tvoří kolikrátkoli by chtěl toho, ježž Panna Maria zrodila toliko jednou; potvrzuje se to spiskem, jenž má název ‚Hvězda duchovních‘, v němž se praví: „Když tedy kněz“ atd. A níže praví se v téže kapitole: „Jak velice mají býti ctěni kněží“ atd.

Jest věděti, že stvoření, jelikož jest vytvoření něčeho na venek z pouhého bytí pomyslného, nic mimo Boha nepředpokládajíc, vyjadřuje početi věci v bytování, takže nebytovatí jest jaksi mez počátečná, a bytovatí mez konečná.

Po druhé jest věděti, že v přepodstatnění je mez počátečná chléb a mez konečná jest tělo Kristovo, a obojí, nebo obě ty meze jsou dříve, jak známo, nežli kněz posvěti.

3. jest věděti, že každý kněz ne-Bůh jest toliko konečné moci.

4., že stvořovati jest nekonečné moci.

Úsudek 1. Po těchto poznámkách jest úsudek tento: Žádný kněz ne-Bůh nestvořuje. Dokazuje se. Žádný kněz ve skutečnosti nevytvoruje z ničeho něco v bytování, tedy jest úsudek správný; závěrek platí na základě významu jména stvoření položeného v poznámce 1. Dále ani andělé nestvořují, ani andělé nemohou stvořovati, tedy ani kněží; závěrek platí, ježto andělé jsou větší, nebo při nejmenším stejné moci jako kněží, a vyšší návěst jest co do první části patrna z Damašského v kn. 2. kap. 2., který praví: „Kdo praví, že andělé jsou stvořitelé“ atd. Co do druhé části jest patrna z Augustina, který praví v 3. kn. ‚O Trojici‘: „Ani dobří ani zlí andělé nemohou býti stvořiteli nějaké věci.“ A týž ve výkladu na ‚Genesis‘ praví: „Nesluší se věřiti“ atd. Dále Anselm v 3. kn. ‚Monologií‘ praví: „Jediná bytost boží jest stvořitelka“. Dále Hugo ve spise ‚O svátostech‘ v části 6., kap. poslední praví: „Z ničeho učiniti něco, anebo z něčeho nic může jediný Bůh“, a tamtéž, asi na počátku praví, že z ničeho učiniti něco, nebo z něčeho nic, jsou skutky možné jediné Bohu. Dále Linkolnský ‚O jménech božských‘, v části 2., kap. 4. praví: „Něco z něčeho“ atd.

Z právě řečeného následuje předně, že žádný kněz ne-Bůh není stvořitel nějaké věci;

2. následuje, že žádný kněz ne-Bůh nestvořuje těla Kristova;

3. následuje, že žádný kněz není stvořitelem svého stvořitele;

4. následuje, že v předpodstatnění chleba v tělo Kristovo tělo Kristovo není stvořováno.

To jest patrné 1. proto, že jest dříve, než jest chléb od kněze zehnan, 2. proto, že se neděje z ničeho, nebo z ničeho ve skutečnosti, ale z chleba, což jest proti pojmu stvořování. A proto praví sv. Bernard v kázání o těle Kristově k papeži Petrovi: „Slyšte nyní a žasnouce se podivujte! Žádní“ atd.

Hle, že praví doslovně: „není stvořováno“.

Úsudek 2. V předpodstatnění chleba v tělo Kristovo nepočíná tělo Kristovo býti; to jest patrné z Mistra, který odpovídá k důvodu, jímž se dovozuje: „Jest-li tělo Kristovo vytvářeno, pak buď se rozmnožuje, nebo se utváří z látky, z níž při početí nebylo učiněno“ — praví: „Těm lze odpovědět tím způsobem“ atd.

Z tohoto úsudku následuje, že při předpodstatnění chleba v tělo Kristovo tělo Kristovo se neplodí, nerozmnožuje a nerodí, a že jako bytím svátostným se neplodí, nerozmnožuje a nerodí, tak přijímáním svátosti se ani neporušuje, ani neumenšuje, ani přijato byvši nestravuje. I jest patrné, že jest otázka falešná. K důvodu se popírá návest nižší a popírá se výrok pošetile kázících.

A proto Panna Matka Kristova jest neporovnatelně důstojnější mne kněze a tak každého kněze ne-Ježíše Krista, protože zrodila pravého Boha, ježto jest rodička boží, důstojnější než já, protože mám úřad vytváření velebné svátosti. Neboť tím, že zrodila Boha, učinila se oprávkyní celého světa a hodnou povýšení nade všechny kůry andělské a lidské, pod Kristem, ale já proto, že jsem učiněn knězem majícím úřad vytváření, nejsem povýšen nade všechny kůry andělské a lidské, ježto máje v sobě takový úřad mohu býti ďábel, s Jidášem také na věky zatracený. Kdo tedy, leda lživě lže, chce mne nebo mně podobného kněze povýšiti nad důstojnost nejslavnější Panny? Odtud lehkomyšlný jest výrok: Onomu knězi udělil Bůh úřad posvěcování a žádnému andělu ani Matce Kristově, tedy onen kněz jest důstojnější anděla a Matky Kristovy, a správný jest výrok sv. Bernarda výše uvedený, že žádnému z andělů, žádnému z archandělů, žádným duchům na výsostech není udělen úřad tak veliké svátosti. Ale z toho nenásleduje, že tedy jsme důstojnější duchů na výsostech. K potvrzení praví se popřením toho výroku pro dvě nenáležitosti: Pro první, že praví: Kněz je stvořitelem svého stvořitele, a pro druhý, že praví: Jest nenáležitě (t. pro důstojnost), aby ten (t. kněz) byl odsouzen; ba jest náležitě, aby každý kněz zlý byl konečně zatracen, protože tomu chce Bůh, jak patrné na Jidáši, knížeti kněžském; ale nenáležitě jest, aby dobrý kněz byl konečně zatracen, protože se to neshoduje se spravedlností boží.

4. *Zdali předpodstatnění chleba v tělo Kristovo děje se náhle, nebo posobně?* Praví se, že se děje náhle z moci božské v posledním okamžiku pronesení slov.

5. *Zdali jest předpodstatnění podivuhodnější než stvoření?* Praví se, že nikoli. Ale naproti tomu jinak by důvod svatého Ambrože,

kteřý uvádí Mistr v předchozí distinkci, neplatil, v kterémž důvodu dovozuj e jakoby od podivuhodnějšího takto: „Čte se o skutcích celého světa“ atd. — Hle, důvod Ambrožův.

A dokazuje se lehko tak: Tělo Kristovo jest stvořeno dříve, než chléb jest v ně předpodstatňován, a stvoření uzavírá v sobě toto předpodstatnění a ne naopak všeobecně. Tedy stvoření jest větší, než takovéto předpodstatnění a následovně člověku podivuhodnější, jest tedy otázka správná.

6. *Zdali chléb a víno jsou nejvhodnější látka velebné svátosti?* Praví se, že ano. Jest to patrno z úkonu Kristova. Neboť kdyby nejlepší působitel byl viděl jinde látku vhodnější, nebyl by jí pominul. Tenť Pán zajisté stanovil tu svátost k duchovnímu jedení. Avšak chléb a víno vhodněji přecházejí v pokrm a nápoj než některé jiné věci, a proto, že chléb nad jiné pokrm y posiluje tělo a víno obveseluje. A proto napřed v distinkci osmé na konci praví se v textu: „Dále ona viditelná způsobá“ atd. — A ježto chléb pšeničný nejvíce občerstvuje a udržuje a víno opájí a obveseluje, proto velebná svátost nemá býti vytvářena v žádném jiném chlebě ani v jiné tekutině.

7. *Zdali se má posvěcení dít i toliko na chlebě nekvašeném?* Praví se, že ano, podle obřadu církve římské, protože Kristus vytvořil to na chlebě nekvašeném, když pojedl beránka velikonočního čtrnáctého Nisanu; může se však dít i posvěcení i na chlebě kvašeném, jak drží Řekové, přec však by těžce hřešil kněz z církve římské, který by to činil.

8. *Zdali Kristus jedl své tělo v den své večeře?* Někteří praví, že ano, jak praví obecný verš:

*Při stole Pán tu sedí tuctem žáků obklopen jsa,
v své ruce má sebe a — krmí jsa — sám se pojídá.*

Jiní však praví, že ne. Já však svěřuji to Kristu, který chtěl, aby mi to bylo skryto.

9. *Zdali, kdyby tělo Kristovo bylo bývalo zachováno v pouzdře v den jeho večeře, bylo by zemřelo na Velký Pátek?* Někteří praví, že ano, protože všecka vnitřní utrpení náleží tělu Kristovu ve svátosti, která mu náleží ve způsobě vlastní, jako trpěti bolest, umřítí a pod. Avšak utrpení přicházející z vnějška, jako zedrání, ranění a poplvání nenáleží mu ve svátosti. Proto by se řeklo, že ve svátosti nebyl by bičován ani ukřižován atd. Důvod: protože utrpení vnější vztahují se k podstatě těla prostřednictvím vlastních rozměrů. Avšak Kristus bytující ve svátosti nesrovnává se na venek prostřednictvím vlastních rozměrů, ježto tam není rozměrně, tedy atd.

Pravdu této otázky pak jako i jiných mnohých zná sám Pán Ježíš Kristus.

DISTINKCE XII.

Tážeme-li se však ...

1. Tato *distinkce 12.*, pojednávající o případnostech svátosti, obsahuje předně, že spíše se zdá Mistru vyznati, že případnosti bytují bez podmětu, než že jsou na podmětu. — 2., že ve svátosti jest pravé lámání a že se neláme Kristus, ale svátost.

Verše:

Hostii v části dělí kněz tři: smočená znamená zde již blažené a suchá tu živé, schovaná zemřelé pak.

3., že svátost dělí se ve tři části; část vhozená do kalicha značí tělo Kristovo, jež již vstalo z mrtvých, část snědená značí tělo Kristovo ještě putující, část až do konce mše trvající značí tělo ležící v hrobě, protože těla svatých budou v hrobě až do konce světa. A znameněj, že již není ten způsob, aby třetí část hostie byla zachována až do konce mše. — 4., že každý má se stříci, aby nepřijímal nehodně, protože nehodný odsouzení sobě jí, a ten přistupuje nebo přijímá nehodně, kdo přijímá jinak, než Kristus ustanovil, nebo proto, že přistupuje ve smrtelném hříchu. — 5., že denně jest předkládán a obětován tajně ve svátosti Kristus, který jednou byl zjevně obětován na kříži. — 6., že tato svátost jest ustanovena na rozmnožení ctností, za lék každodenní slabosti a na odpuštění všedních hříchů. — 7., že Augustin nechválí ani nehaní každodenní přijímání svátosti té, avšak napomíná ke konání jeho každou neděli. Ustanovení papeže Fabiana káže je třikrát do roka, Innocence III. pak nejméně jednou v roce.

2. *Verše:*

M bez podmětu tu trvají v své formě i vůně
I tvar; chléb se dělí tu na tré, ne však tělo Krista:
Jsou to živí, a ti, již se v očistci kají, blažení též.
Rciž, že oběť tato, jež se při mši tu denně konává,
Tajně koná se nyní, na kříži zjevně se dala.
Rozmnožuje ctnosti, hříchů všedních viny čistí.

3. *Zdali tělo Kristovo se ve svátosti láme, dělí, kouše, zuby lidskými drobí a tělesně žvýká?* Zdálo by se, že ano, dle vyznání Berengariova, který vyznal před papežem Mikulášem a 113 biskupy, že chléb a víno, které se kladou na oltáři, jsou po posvěcení nejenom svátostí, ale i smyslově pravým tělem Kristovým; že jsou nejenom svátostí, ale že v pravdě rukama kněží jsou dotýkány, lámány a zuby věrných drobeny, jak stojí v „O posvěcení“, v distinkci 2., kap. „Já

Berengarius'. — Hle, zde by se zdálo, že přísluší tělu Kristovu a krvi jeho býti rukama dotýkánu, lámánu a zuby drobenu. Na opak jest Mistr pravě: „Protože tělo Kristovo jest neporušitelné“ atd. A uvádí na důkaz Augustina, Jeronýma a Hilaria v kap. 3.

Jest věděti, že kdo by zatvrzele držel, že tělo Kristovo ve svátosti se láme, dělí, kouše a zuby drobí, ten byl by kacíř. Neboť to bylo první kacířství o těle Pána Ježíše Krista, o kterémžto kacířství praví Augustin ve výkladu 4. žalmu (a po něm stojí to v „O posvěcení“ dist. 2.): „První zajisté“, vece, „kacířství“ atd. A dodává: „Ale kterak oni rozuměli“ atd. — Hle, jak jasně vysvětluje tento svatý, že první kacířství o těle Kristově jest učedníků, kteří se domnívali, že tělo Pána Ježíše Krista jest kousáno, nebo děleno po způsobu řezníků. Dále Innocenc III. následuje v tom Augustina praví: „Já srdcem věřím“ atd. — Dále Augustin, a stojí to v knize „O posvěcení“ dist. 2., kap. „Zda obrazně nebo v pravdě“: „Krista není dovoleno zuby kousati.“

Dále píseň církevní:

*Nerolámán, nerozpojen
v celosti se požívá.
Když se svátost rozlamuje,
čehož celost obsahuje,
to i každá částka má.
Bytost vždycky celou máme,
jenom znamení se láme,
podstata změn nemívá.*

Toto vše pak zakládá se na písmu, které praví ve 12. kap. „Exodu“: „A kosti v něm nezlámáte“. Ježto totiž beránek velikonoční byl obrazem Krista a při zabíjení i jedení beránka nesměly býti lámány, drobeny, ani zlomeny kosti jeho, jest jasno, že znamenal, že kosti Kristovy nesmí býti lámány ani zlomeny. A proto Jan Evangelista v kap. 19. význačně uvedl ono písmo ika: „Ale k Ježíšovi přišedše“ atd. Kdo tedy proto zatvrzele odporuje písmu, chtě lámati kosti Kristovy, jest ve velmi velkém kacířství. I jest patrné, že jest otázka falešná. Pak k důvodu se popírá, že vyznání Berengariovo dává na rozum, že tělo Kristovo se láme a zuby věřících jest drobeno, neboť mínění Berengariovo jest správné, jen když se mu náležitě podle sestavení porozumí. Proto praví „Výklad“ tamtéž: „Nerouměl-li bys správně“ atd. Tolik „Výklad“. — Hle, veliké kacířství bylo připisováno Berengariovi, totiž že držel, že chléb, který se klade na oltáři, před posvěcením jest jenom chléb neposvěcený, ale po posvěcení jest jen chléb posvěcený, a ne pravé tělo Kristovo. Podobně, že víno po posvěcení jest pouze posvěcené víno, ne však krev Kristova. Ještě větším však kacířstvím praví „Výklad“, že jest držeti, že tělo Kristovo se láme nebo zuby drobí. Proto praví, že vše to má se vztahovati

k způsobám (t. j. k svátostem), aby se tak řeklo, že chléb a víno jsou nejenom svátost, ale v pravdě že ten chléb (t. j. způsob) jest dotýkán, lámán a zuby věřících droben. Více o takovémto lámání jsem napsal v malém traktátu.

4. Ale bere se v pochybnost, *zdali tělo Kristovo jest rukama kněžskými dotýkáno ve vlastní formě*. A zdálo by se, že ano, protože tělo Kristovo jest zvedáno, nošeno, padá na zem, sestupuje v jícen, když jest polykáno, a obecně se praví, že rukama kněžskými jest drženo; tedy nutno, aby smyslem hmatu bylo čito ve vlastní formě. — Zde se odpovídá popřením závěrku: neboť jako tělo Kristovo bylo zvedáno, nesené na kříži, padlo v hrob a bylo drženo rukama, přece však tak neměla se božskost, a podobně jako při pohybu živého těla duše se snáší, zvedá, sestupuje nebo vystupuje a tak o podobných pojmenováních, přece však není čita žádným smyslem tělesným — podobně ve svátosti božskost nebo duše Kristova jest v těle Kristovu, a když to tělo pohne se důsledně s pohybem hostie, praví se, že se hýbe Bůh, a podobně duše Kristova; a přece ani božství ani duše Kristova není čita tělesným smyslem. Odtud jako Tomáš dotýká se Krista- člověka nedotýkal se božskosti, ačkoliv božskost a člověčenství jsou v Kristu bytostně spojeny, tak dotknutím svátosti není dotýkáno tělo Páně. Neboť čitelná kolikost svátosti neutváří těla Kristova a tedy tělo Kristovo, jako není onou kolikostí viditelné, tak není ani dotknutelné, jak odvozuje Jiljí v „Theorematu“ 15. Jest tedy patrné, že tělo Kristovo ve velebné svátosti není žádným smyslem čitelné ve vlastní formě.

K důvodu se praví jako v distinkci předchozí, že to všecko odnáší se především ke svátosti a jest příkladně patrné na božskosti a duši Kristově. 2. se praví, že, když se praví: *„tělo Kristovo jest dotýkáno nebo rukama drženo“*, týká-li se to svátosti, jest tu mluva zástupková, o níž bylo promluveno v *poslední otázce distinkce 10*. Neboť, jako v tom: *„vidím tělo Kristovo“*, jest mluva zástupková, protože se klade věc naznačená za své znamení, tak jest tomu zde, když se praví: *„dotýkám se nebo držím tělo Kristovo“*, protože se dotýkám nebo držím svátosti, jež jest znamení těla Kristova. Nebož se tedy, že bys rukou svrablavou nebo jinak znečištěnou poskrvrnil tělo Kristovo, držíš-li pokorně čistotu mysli.

5. *Co naznačují části hostie?* Jest říci, že jako tato svátost znamená jednotu církve, tak rozdělení jí na tři části, t. na církev vítěznou, kterou znamená část ponořená do kalicha; neboť ona jest ponořena v božskost ve vlasti opojena hojností domu božího; větší pak část mimo kalich znamená církev bojující, a té se podkládá část menší, která znamená církev trpící, protože církev trpící jest podporována pomocí církve bojující. To podle obřadu církve, který nyní platí.

6. *Zdali se ctnosti přijetím této svátosti rozmnožují?* Praví se, že hodně přijímajícím se odpouštějí hříchy všední, protože je roz-

něcován zápal lásky v těch, kdo hodně přijímají. Proto účiny velebné svátosti v hodně přijímajících jsou tyto: očistění hříchu, uvolnění trestu, rozmnožení milosti, posílení v ctnostech, ohrazení proti pokušení, oslabení zlé žádosti, občerstvení duše, přebývání v Kristu a věčné oživení.

7. K některým těmto jsou tyto *verse*:

*Krista podává nám tato hostie, hříchy omývá,
Síli, ohražuje, nás občerství, oslabí též.*

8. *Zdali má se přijímati každodenně?* Jest říci, že ano, ježto církev každodenně přijímá, ač ne každá osoba.

9. *Ale zdali osoba kněžská neb laik může každodenně přijímati?* Praví se, že ano, žije-li dobře. A proto Ambrož, kterého Mistr v této distinkci uvádí, praví: „Žij tak, abys každodenně si zasluhoval přijmouti, abys nepřistupoval nehoden.“ Ale naproti tomu Albert veliký ve spise „O sloužení mše“ praví: „Prudce nutno pokárati kněží, kteří denně podávají svátost oltární ženám.“ Dále Innocenc IV. v Summě dí: „Laikům dokonalým a svatým“ atd.

Jest věděti podle sv. Tomáše v kvest. 6., článku 2., že „se strany přijímajícího vyžaduje se dvou věcí“ atd. Tolik Tomáš.

Z toho jest patrné, že Augustin ani nezapověděl ani neradil přijímati každodenně. A proto Mistr v této distinkci uváděje Augustina dí: „Jest-li otázka, zda“ atd. Hle, Augustin ani nechválí, ani nehaní každodenní přijímání. Důvod jest, že nezkoumal svědomí a úmysl každého přijímajícího. Ale kdyby poznal člověka svatého u veliké touze denně přijímati, zdaž by jej haněl? Jistě nikoli. Odtud proto řekl: „Čiň každý“ atd. A tento svatý shoduje se s Apoštolem, který bera učení o takovém jedení bezprostředně od Pána, praví v 11. kap. 1. listu ke Korintským: „Zkusiž sebe sám člověk“ atd. Odtud jako při přirozeném pojídání jeden má častěji a více jísti než druhý, protože má sílu k trávení a růstu mocnější, než jiný, pročez nemůžeme sílu zdržlivosti měřiti u všech lidí stejně, tak při duchovním jedení, ježto nemůžeme poznati, v kom více síli žárná láska, z níž povstává touha k častějšímu požívání nejsvětějšího pokrmu, máme jich soudu ponechati zkoumání vlastního svědomí, aby zkoušejíce sebe, jsou-li bez hříchu, neporušení ve víře, stáli v naději a planoucí k Bohu a bližnímu v lásce, tak mohli z toho chleba jísti a kalicha píti.

Odtud, protože v čase prvotní církve lidé byli čistí křtem a planoucí v lásce, proto bylo jim dovoleno přijímati každodenně, jak stojí v 2. kap. „Skutků Apoštolských“. Jakmile však začala láska chladnouti, ustali od častého přijímání. A aby vůbec neustali, ustanovil papež Fabián, aby o třech svátcích, t. Narození Páně, o Velikonocích a o Letnicích, přijímali. A protože potom ještě více ochladla láska, takže se ani o těch svátcích nepřipravovali, ustanovil Innocenc III., aby aspoň jednou v roce o Velikonocích každý křesťan při-

jímal. A jako s úbytkem lásky ubylo přijímání, tak naopak se vzrůstem žáru lásky ve svatých lidech má růsti nebo častěji se dítí přijímání. I ten, který pro velikou důstojnost svátosti z pokory se jí zdržuje, i jiný, jenž ze žáru lásky — ale oba svatí jsou — přijímá, což jest tu jiného, leč že oba dosáhnou zásluhy: první se setníkem, druhý však se Zacheem. Ježto tedy Spasitel náš nikoho neomezil, protože chtěl každému poskytnouti k tomuhle vůli svobodnou, proto jedenkaždý má se svěřiti tomu Pánu, aby on podle své milosti každého řídil v jedení svého nejsvětějšího těla, skytaje jednomu větší, druhému menší zápal pro velebnou svátost.

DISTINKCE XIII.

Také bývá kladena otázka . . .

1. Tato *distinkce* 13., pojednávající o podmínce posvěcujícího obsahuje předně, že někteří kněží, byť i byli špatní, posvěcují v pravdě, protože se to děje ne zásluhou posvěcujícího, ale slovem stvořitelovým; 2., že proklatí, nebo z kacířství zjevně označení a svatokupci nemohou, jak se zdá, vytvářeti tuto svátost, třeba byli kněží. A znamenaj, že zde se Mistr nedrží, leč by se tomu rozumělo tak, že nemohou právem; 3., že při naplnění této svátosti vyžaduje se tří věcí, t. moci, úmyslu a formy. Jest totiž nutno, aby posvěcující byl kněz, mající moc, a aby měl úmysl, a držel se formy slov Kristových; 4., že nerozumnými zvířaty tělo Kristovo není přijímáno, třeba se to zdálo; co tedy jí myš, ví Bůh. Tu znamenaj, že, ačkoliv myš jí svátost, v níž jest pravdivě tělo Kristovo, přece, protože není svátostně, jelikož nemá úmyslu jísti ve způsobu svátosti, odtud jest, že zde se praví, že není těla Kristova; 5., že podle Hilaria kacířství jest z rozumní (doplň falešného) ne z písma. A podle Jeronýma z nesprávného pronešení slov povstává kacířství. A podle Augustina jest kacíř, kdo k vůli nějakému světskému prospěchu, a to nejvíce k vůli slávě knížecí a své, buď tvoří nebo následuje falešné a nové domněnky.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto *verše*:

N vykonat' může svátost tuto kněz, třeba zlý byl,
Když mu nebrání jen dvě kacířství, jež prokletá jsou.
Tré je věcí to, jimiž to koná: moc a úmysl, forma

3. *Zdali prokletí, rozkolníci, sesazení a kacíři mohou vytvářeti (tu svátost)?* Zdálo by se, že nikoli. Neboť kdo nemůže žehnati, ten nemůže vytvářeti. Ale každý z právě řečených jest ten, kdo nemůže žehnati. Vyšší návěst jest patrna z toho, že žehnání jest z bytí posvěcení, ježto Spasitel vzal chléb a díky čině jej žehnal, jak stojí ve 22.

ex opus
opinato

kap. evangelia sv. Lukáše. Ale nižší návěst se dokazuje ze sv. Řehoře (a klade se to v I., kvest. 1.): „Kdo svaté řády prodávají, kněžími býti nemohou“ atd. A následuje k předloženému: „Kdo jest zlořečený, kterak může žehnati“, jakoby řekl svatý ten: „Nikterak!“

Dále ve XXIV., kvest. 1., kap. „Slyšeli jsme“ se praví: „Kdokoliv by byl mimo“ atd. Ale ježto prokletí, rozkolníci, sesazení a kacíři jsou mimo jednotu církevní, jelikož nejsou v tajemném těle Kristovu, jak bylo patrné výše a jak se praví v přítomném výroku Řehořovu, tedy . . . Mimo to v I., kvest. 2. se praví, že kněz sesazený nemá moci posvěcovati, ačkoli má moc křtiti.

Dále Mistr chce naznačiti totéž uváděje na tomto místě mnoho výroků pro to.

Dále sv. Řehoř praví: „Výsadu si zaslouží ztratiti, kdo udělené (t. j. svěřené) mu moci zneužívá,“ jak se praví v Extravag. „O výsadách“, kap. „Aby výsada“.

Naopak zdá se býti obecné mínění doktorů. A Kanon zdá se to míniti v I., kvest. 1., kap. „Ježto někteří“, kde se praví, že jest známo, že svatost svátostí, byť i byla přijímána od zvrácených lidí, ať tito jsou uvnitř anebo jsou vně, zůstává neznečištěna a neporušitelná. Jest věděti podle bystrého Doktora v kvest. 2., že vytvářeti velebnou svátost nemůže nikomu příslušet jako příčině prvotní, leč Bohu. Ale jako příčině nástrojné nebo služebníku může to příslušet člověku.

Dále: jiné jest moci prostě vytvářeti a jiné moci zřízení. Pravím tedy o moci prostě, že k tomu se nevyžaduje nad náležitou látku nic, leč náležitý služebník, při němž vyžaduje se tři podmínky: první, aby byl kněz, také aby mohl pronášeti slova posvěcení, a aby mohl míti náležitý úmysl vytváření a konání, co koná církev. Pro nedostatek podmínky 2. nemůže němý vytvářeti; pro nedostatek podmínky 3. nemůže vytvářeti ten, kdo nemá užití rozumu. Ale první podmínka jest zde vlastní, protože může to jen kněz a to každý kněz, kterému mohou příslušet tyto podmínky, t. náležité pronesení a úmysl. Toto mínění drží svatý Tomáš v kvest. 1., článku 1., 3. a 4. a jest patrné, že jest otázka správná.

K prvnímu důvodu popírá se nižší návěst. K výroku svatého Řehoře, jenž zní: „Kdo jest zlořečený, kterak může žehnati“, se praví, že pojímáme-li žehnati dle toho, jak jest věci žádati lepšího tak, aby ta věc buď trvající stala se lepší anebo se v lepší obrátila, pak může tak žehnati, byť i ne dobře ani záslužně, a tak, ačkoliv on jest zlořečený, přece Bůh, jenž jest hlavní žehnatel, činí, aby jeho žehnání vyšlo v prospěch, ačkoli jemu jest k zlořečení. A k tomu zní ono místo uvedené v textu: „Zlořečiti budu požehnáním vašim.“

A k 2. důvodu jest věděti, že „býti mimo jednotu“ rozumí se 1. vzhledem k formě posvěcení, t. že někdo neužije formy od Krista a od církve k tomu ustanovené; 2. vzhledem k životu. Prvním způsobem rozumí se Kanonu o knězi a ne druhým způsobem, protože praví Mistr na tomto místě na počátku této distinkce: „Někteří, třeba

že jsou špatní“ atd. Hle, „špatní“ rozumí vzhledem k životu milosti, jehož nemají, ale kteří jsou uvnitř, t. j. v církvi jménem, t. křesťanství, a svátostí, t. j. svěcením kněžským. — K 3. se praví, že nemůže zřízeně nebo právem, ale prostě může. — K 4. se praví, že se Mistr v tom nedrží. — K 5., t. výroku svatého Řehoře, se praví, že ztrácí, vzhledem k záslužnému vykonávání a tedy vykonávající hřeší těžce. A tak kdekoli ve výrocích se praví, že nemohou dlužno rozuměti, že nemohou spravedlivě, nebo právem.

Ale kterak bude spasen Mistr, který na konci předposlední kapitoly této distinkce praví: „O tomto nebeském tajemství“ atd. Hle, Mistr kaceřuje každého, kdo by jinak smýšlel, než on určil. A protože obecně odporují Mistru v tom, že praví: „Prokletý a kacír nemohou vytvářeti“ — kdo z těchto dvou stran má být prohlášen za kacíře? Nutno, aby (to byl) buď Mistr, který o odporujících soudí, že mají být prohlášeni za kacíře, nebo mistři, kteří věčně odporují v té věci Mistrovi. Já chci jíti středem, abych nebyl zasypán kameny obou stran. Neboť žádnou nechci kaceřovati, ježto jedenkaždý má oplývati ve svém smyslu, který mu Pán udělil.

4. *Zdali mše dobrého kněze jest lepší než zlého?* Tomáš praví: „Mše jest uvažována“ atd. K témuž jest Bonaventura v 1. části hlavní, kvest. 4. Odtud takto lehce se rozeznává, že mše vzhledem k předmětu svému, t. svátosti a tělu Kristovu děje se rovně dobrá od každého kněze řádně sloužícího, ale mše pokud jest se stránky kněze sloužícího ji, tu jest lepší od dobrého než od zlého. Neboť, ježto mše děje se k chvále boží a k usmíření Boha za hříšníky, a není skvělé chvály v ústech hříšníka aniž rozhněvaný jest usmiřován od toho, na koho se hněvá, protože podle svatého Řehoře, když ten, kdo se nelíbí, jest vyslán k zakročení, duch rozhněvaného k horšímu jest popouzen — jest jasno, že zlému knězi nenáleží takto sloužiti mši. Ale dobrému to náleží, neb on hodně obětuje hostii k chvále boží za hříchy vlastní a lidu, usmiřuje Boha.

Z toho následuje ten úsudek, že ten, kdo vědomě přijímá svátost oltární od prokletého, rozkolníka, sesazeného, kacíře a zjevného kuběnáře, těžce hřeší. Dokazuje se: každý, kdo přijímá svátosti proti spravedlivému ustanovení církve, nehodně přijímá a těžce hřeší. Ale tak činí každý přijímající vědomě od prokletého, rozkolníka atd., tedy jest úsudek správný. Závěrek jest patrný z Apoštola listu k Římanům, kap. 1., neboť jako taková souhlasí se zločinci. Vyšší návěst jest patrna z výkladu svatého Ambrože na slova 11. kap. 1. listu ke Korintským: „Kdo jí nehodně, odsouzení sobě jí.“ Nižší návěst jest patrna z Jana v 2. kanonice, kde praví: „Každý, kdož přistupuje“ atd. A níže: „Nebo, kdož takového pozdravuje“ atd. Proto praví Kanon v distinkci 32.: „Nikdo neslyšíš mše“ atd. Dále v distinkci 81.: „Jsou-li někteří kněží, jáhnové“ atd. Hle, ti, kteří slyší mše prokletých — a zde zvláště se poznamenává kuběnářů — ti upadají pro neposlušnost v zločin modlářství. Ale říkají, že se to rozumí o knězi kuběnáři notorickém.

K tomu jest věděti, že kuběnářem notorickým stává se trojako: buď 1. výrokem církve usvědčený, o němž zvláště, jak říkají, rozumí se Kanon výše uvedený; nebo 2. vlastním vyznáním učiněným před právem, nebo 3. patrností věci, jako když jsou důvody dokazující, chodící po zemi, nebo vidí-li někdo ležeti kněze na ženě ne po způsobu Elizea. Neboť v tom případě věřím, že ani právník nemůže ho vyjmuti, leč by snad řekl, že ten, kdo ho viděl, se ošálil, a že tehdy se ďábel proměnil v kněze, od kteréžto šalby a proměny račíž nás osvoboditi Pán Ježíš Kristus.

5. Běře se v pochybnost, *co jest kacířství?* K tomu jest poznati, že kacířství praví se tolika způsoby, kolika i kacíř. Ale ve XXIV., kvest. poslední, 'Kacířství' praví 'Řádný výklad Janův', že kacíř praví se mnoha způsoby; prvním každý, kdo jest pochybný u víře, jak stojí v 'Extravag.' o kacířích, kap. 'Pochybuje se'; 2. každý rozkolník (I., kvest. 1., kap. 'Každý'); 3. každý odřatý od církve, dle čehož prokletý nazývá se kacířem, jak ve IV., kvest. 1. a 2.; 4. každý, kdo špatně vykládá písmo svaté, jak ve XXIV., kvest. poslední; 5. ten, kdo vynalézá novou domněnku, jak stojí níže 'O kacířích'; 6. způsobem ten, kdo chce odnímati výsadu římské církvi, ve XXV., distinkce. 'Každý'; 7. způsobem každý, kdo nedrží články víry; 8. stručně pojímá se za kacíře každý, kdo jest vzdálen od církve, a podle toho každý kacíř jest prokletý, jak stojí v 'Extravaganci' o kacířích. Vlastně pak jest kacíř ten, kdo drží falešné učení protivné svatému písmu, zatvrzele hájené nejvíce pro zisk nebo světskou slávu. Neboť to jest kacířství podle Augustina v knize 'O užitečnosti věření', t. falešné učení, protivné svatému písmu, zatvrzele hájené. Tím, že se praví 'falešné učení', dotčen jest blud v rozumu, a tím, že se praví 'protivné svatému písmu', dává se na rozum, že jest to jen kacířství, jímž se činí odchylka proti písmu svatému. A tím, že se praví 'zatvrzele hájené', jest dotčena zatvrzelost v náruživosti.

Z toho jde, že ke kacířství vlastně řečenému sbíhají se tři věci, t. blud v rozumu, zatvrzelost v náruživosti a protivnost písmu svatému. Z toho jest patrné, že jenom ten zove se vlastně kacíř, kdo drží, jak bylo svrchu řečeno. A k tomu zní výrok Augustinův, jímž praví: „Kacíř jest, kdo pojav lehkověrnost bludu zatvrzelostí jí hájí.“ Proto rozeznáváje v knize 'O užitečnosti věření' mezi kacíři zatvrzelými a prostě bloudícími, praví: „Ale kdo své mínění“ atd.

Neboť řecké '*haeresis*' (kacířství) vykládá se '*vyvolení*', protože si vyvolí jednotlivé učení. To jest více patrné z XXIV., kvest. 3., kde jsou důsledně popsány sekty kacířské, co nejvíce kacířství, více než 100 kacířství vzniklých v prvotní církvi, z nichž však pět bylo hlavních, totiž: *Pohan*, *Žid*, *Manicheus*, *Sabelius* a *Arrius*. Ale nyní někteří nechťi tomu, že pohané a Židé jsou kacíři, ale že jsou jimi toliko křesťané, kteří přijavše křest zašli v blud. Ale kdo může popřít, že oni, t. pohané a Židé, jsou kacíři, kdyžtž drží falešné učení v rozumu a tak blud protivný svatému písmu, popírajíce Trojici

v Bohu a popírajíce, že syn boží se vtělil, a to zatvrzele držíce a rouhajíce se Bohu Ježíši Kristu.

K tomu jest poznamenati, že jsou tři způsoby kacířství pověstnější, totiž svatokupectví, odpadlictví a rouhání, a tato neliší se protikladně, ježto jedno následuje druhé, neboť každý, kdo jest svatokupec, ten odpadá od Boha a rouhá se Bohu. Avšak způsoby těchto neřestí se liší. Neboť odpadlictví se děje všeobecně podle způsobu, jímž člověk uchyluje od náboženství božího, rouhání podle způsobu, jímž člověk na moc boží uvrhá pomluvu, ale svatokupectví dle způsobu, jímž člověk snaží se zřízení boží rozraziti. A tak touto trojitostí uražena jest Trojice: Odpadlictvím Bůh Otec, který podle čistého a neposkvrněného náboženství mocně poutá k sobě nevěstu (Kristovu). Bůh Syn, který, ježto jest moc boží a moudrost boží, denně jest porouhán druhým kacířstvím. A Bůh Duch svatý, který z nejvyšší dobrotivosti moudře a pokojně řídí dům svůj, když někdo z kacířské špatnosti protivně se opírá jeho zřízení, ježto odporuje Duchu svatému, usiluje tento dobrotivý řád rouhavě zrušiti, a tak i mír. A věz, že kacířství někdy jest pácháno toliko slovem, jako když někdo učí, že smilstvo není hřích smrtelný, avšak nesmilní. Někdy pak jest pácháno skutkem, jako kdyby někdo slovem neříkal, že smilstvo není smrtelný hřích, vskutku však byl by kuběnář, háje také zatvrzelé smilstvo a nechtě ho zanechat. 3. způsobem oběma těmi způsoby, jako kdyby někdo i učil i skutkem smilstvo své zatvrzele hájil, ten by byl v kacířství odpadlictví, protože se praví v 19. kap. „Ježíše Siracha“: „Vino a ženy činí moudré lidi odpadlíky“; také by byl v kacířství rouhání, jelikož ženě smilné dána jest moc rouhání, jak se praví v „Zjevení sv. Jana“.

Po shrnutí toho všeho má viděti zbožný křesťan všechny cesty své, a zkoumati, zda padlo naň některé z právě řečených kacířství.

DISTINKCE XIV.

Potom jest jednati o pokání...

1. Když Mistr určil tři svátosti, t. křest, biřmování a svátost oltářní, z nichž v první dává se milost a člověk se obrozuje, v druhé jest posilován a v třetí dovršován, zde počíná určovati o pokání, jímž milosrdně milost, jest-li ztracena, se obnovuje.

2. A proto tato 14. distinkce obsahuje předně, že pokání jest nutno lidem daleko položeným od Boha, protože jest 1. deska po ztroskotání, jako křest jest první deska, jímž jest odkládán člověk starý a oblékán nový. — 2., že pokání jest to, jímž po pádu povstáváme. Protož jest člověku dovoleno častěji se káti, ale nikoli býti křtěnu. — 3., že jest dvojí pokání: vnitřní, jež jest síla myslí, a vnější, jež je svátost, a obojí jest příčinou ospravedlnění a spásy. — 4., že ká-

zání Janovo i Kristovo počalo od pokání, a že pokání zove se takodkání se, jímž se kdo kál za nedovolené věci, jež spáchal. — 5., že pokání jest minulá zla oplakávati a těch, jež mají býti oplakána, podruhé nepáchati, a dále, že káti se jest vždy snéstí trest, aby člověk vždy se kál mstě na sobě to, čeho se dopustil hřešením; tedy pokání jest pokuta vždycky trestající na člověku, co ho bolí, že spáchal. — 6., že pokání a jiné dobré skutky v lásce učiněné jsou umrtvovány hříchem, jenž následuje, takže nedojdou odplaty, které zasloužily, když se děly. Učiní-li se však pokání z toho umrtvujícího hříchu, všecky obživnou. Avšak ty, jež se dějí bez lásky, jsou mrtvé a obživnouti nemohou, ježto nikdy nebyly živé. — 7., že slavné pokání podle Ambrože jest to, které se děje vně církve veřejně, v popeli a žíní, kteréžto se ukládá toliko za těžší a zjevné zločiny; a to nesmí se opakovati pro důstojnost svátosti. — Posléze, že svědectvím svatých jasně se ukazuje, že pokáním netoliko jednou, ale častěji povstáváme z hříchů a že se právě pokání koná častěji, ačkoliv někteří pravili opak.

3. A k přednějším z bodů právě řečených jsou tyto *verše*:

O když dobře konáš to pokání, hříchu se vyheš.
V čas stejný s hříchem bol správný býti nemůže;
Hřích-li nový učiníš, v stav dřívější se navrátíš,
Tož znovu kaj se, aby první bol k prospěchu byl ti.
Častěji může konat' se pokání, arci ne slavné.

4. *Zdali pokání jest svátost?* Jest říci, že ano. Slova pak, jimiž kněz vyslovuje rozhřešení, jsou forma, avšak kon kajícího se jest jaksi látka.

5. *Zdali pokání jest mravní ctnost?* Jest říci, že ano. Neboť jest zvláštní ctnost, hledící k zvláštnímu způsobu předmětu, t. hříchu od člověka spáchanému, pokud jest vyhladitelný, a to vzhledem k trestu a vině, a jest část spravedlnosti. Neboť člověk pokáním pokořuje se Pánu, dostičíni bližnímu a co spravedlivo, rád za hřích trpí.

I jest věděti, že vzhledem k předloženému pojímá se pokání trojako. Jedním způsobem za zvyklost výběrnou, jíž někdo osvědčuje, že hřích od něho byl spáchán a v něm od něho dobrovolně má býti potrestán, a tak má smysl ctnosti mravní nebo vlité. 2. způsobem pojímá se za bolest nebo trestání, jímž člověk trestá hřích, a tak jest vášně, jako jsou vášně jiných ctností místo látky. A tak by bylo pokání vášně žádostná, t. bolest dobrovolně přijatá za hřích. 3. způsobem pojímá se za kon bolesti, jakožto čitelnými znameními v církvi vykonaný, a tím způsobem má smysl svátosti.

5. *Co jest pokání?* Mistr praví, že „jest milost“ atd. A z n a m e n e j, že některé výměry jsou dány bytností, jako tento: člověk jest živočich rozumný smrtelný, živočich jest podstata oživená, citící; některé však jsou dány příčinou, jako ten: den jest slunce svítící na zemi, nebo den jest putování slunce nad zemí; svrchu řečený tedy

výměr pokání, a podobně výměr Ambrožův a výměr sv. Řehoře, které se kladou na tomto místě, jsou dány příčinou a ne bytností; vyměřuje se pak pokání dvojím konem: jedním, jenž jest vzhledem k minulosti, t. minulá zla oplakávati, druhým vzhledem k budoucnosti t. těch, jež dlužno oplakávati, nepáchati; a první kon jest ve věci, druhý v úmyslu. Pokání jest dvoji: jedno toliko vnitřní, a to jest z přirozeného práva, druhé vnější, které se děje dokladem člověka. První není vlastně svátost, druhá však jest svátost. Neboť pokání samo sebou vzato nenazývá se vlastně svátostí církve, ježto takové mohlo by se dáti před křtem, jakož i tomu bylo u Ninivetských a jiných mnohých, ale pokání uložené služebníky církve nazývá se svátostí.

Také jest poznámenati, že lkáti nad vlastními hříchy jest kon pokání, ale lkáti nad zly cizími náleží jiné ctnosti, t. milosrdenství, avšak lkáti k vůli dosažení věčných dober, jest kon druhého blahoslavenství o němž se praví v 5. kap. evangelia sv. Matouše: „Blahoslavení lkající“.

Dále jest věděti, že některé pokání jest pravé o němž praví Augustin: „Pravé pokání jest“ atd. A v „Církevních dogmatech“ praví: „Káti se jest“ atd. — Některé pokání jest falešné, o němž praví Isidor: „Vysměvač jest a ne kající, kdo ještě čin to, z čeho se kaje“ („O pokání“, distinkce 3., kap. „Vysměvač“). — Některé pokání jest vynucené: „Obrátil jsem se“ atd. — Některé pozdní: Kaješ-li se tehdy, když nemůžeš hřešiti, opustily hříchy tebe a ne ty je. — Některé zoufalé, pro něž Jidáš oběsil se ve smyčce; o tomto v 5. kap. „Knihy moudrosti“: „Pro úzkostlivost ducha“ atd. — Některé svaté a záslužné, a o tom jedná se v této distinkci; a o něm praví Bernard: „O šťastná pokoro kajících“ atd.

7. *Jest-li z bytnosti pravého pokání, aby trvalo až do konce smrti?* Jest říci, že ne, podle Mistra. Proto domněnka pravící opak se vyvrací, protože pokání může býti bez činného pokračování, přec však se vyžaduje pokračování v úmyslu. Avšak pojímá-li opačná domněnka za pravé pokání řečené nejvlastněji, k němuž následuje život věčný, kdož by pochyboval, že ono pokání jest vlastně pravé pokání. Avšak o tom, kterého nenásleduje bezprostředně bez přerušení hříchem život věčný, může se dobře říci, že nebylo pravé vlastně a tak předzvědení, nechť se sebe více zde na zemi kají, nekají se v pravdě, protože za toto pokání neobdrží života věčného.

8. *Zdali pokání ruší hříchy?* Jest říci, že ano. Neboť pokud jest svátost, dává se v něm milost, z důvodu kteréž se hříchy ruší. Dále pokud jest ctnost, ruší hříchy, protože kon jeho jest osvědčiti všeliký hřích.

9. *Zdali pokání obživuje umrtvené dobré skutky?* Jest říci, že ano podle Mistra.

Jest však věděti, že ty dobré skutky nazývají se živými, které jsou záslužné pro život věčný, jako jsou všechny skutky ctnostné, učiněné v lásce. Mrtvými pak nebo umrtvenými nazývají se ty, které

byly záslužné, nebo které by byly bývaly záslužné, kdyby byly učiněny v lásce. Odtud hřích ten učinil, že člověk ony skutky nevykonal pro odplatu života věčného; a ježto pokání ten hřích, jenž jest překážkou odplaty života věčného, odstraňuje, praví se, že tak obživuje ony dobré skutky, které dříve byly záslužné, ale neobživuje těch skutků, které nikdy nebyly živé.

10. *Zdali má býti některé pokání slavnostní?* Jest říci, že ano, jest-li vina veřejná; neboť veřejná vina potřebuje veřejného léku a to, aby byla jiným na postrach. I jest věděti, že jsou tři obecné způsoby svátostného pokání: První pokání nazývá se soukromé, 2. veřejné, 3. slavnostní. Soukromým pokáním zove se to, které jest ukládáno od kněze zpovídajícímu se za hříchy skryté. Veřejným to, které se ukládá veřejně za velké a zjevné hříchy, jako putovati nebo veřejně býti bičovánů metlami. Slavnostní pokání jest to, které se ukládá za zjevné a veliké zločiny, jímž hříšník obce, vesnice nebo města nebo krajiny pohoršil, jako jest zjevná otcovražda, bratrovražda nebo vražda manželky a takové hrozné hříchy. Arciť o prvních dvou není pochyby, že se mohou opakovati. Avšak slavnostní pokání nemá se podle starodávných práv opakovati, třebaže podle zvyku některých církví se opakuje.

11. *Béře se v pochybnost, jaký jest účín pokání a jaká příčina?* Vzhledem k druhému se praví, že pojímá-li se pokání dle toho, jak jest svátost, pak jest Bůh jeho hlavní příčina účinkující, kněz jest příčina nástrojná, jako u jiných svátostí, kajcník jest příčina podmětá, a odpuštění hříchů a dosažení slávy jest příčina účelná; ale pokání, jak jest ctnost, jest Bůh příčinou účínovou, neboť jelikož jako takové jest ctnost vlitá, zpřičiňuje je hlavně účínově jedině Bůh; ale jeho uzpůsobivá příčina může býti kolikerá. Neboť ježto pokání jest jaksi odvrácení člověka od hříchu, od ďábla a od světa k Bohu, proto člověk nutně musí přemýšleti o hříchu, od něhož má ustoupiti, o ďáblu, jehož moci má zniknouti, o trestu, jemuž se chce vyhnouti, a o Bohu, k němuž má přistoupiti. K tomu pak jest člověk uzpůsobován světlem víry, mluveno o víře neutvářené. 2. má člověk býti odveden od vyvolení hříchu. Toto pak odvedení zpřičiňuje bázeň před náležitým trestem za hřích, kterážto bázeň nazývá se služebnou, protože člověk vystříhá se hříchu toliko pro trest, v nějž se bojí upadnouti. — 3. jest nutno, aby člověk měl něco nakloněného, čímž by se naklonil k Bohu, a vzhledem k tomu jest uzpůsobován nadějí neutvářenou a přirozenou láskou; a zove se neutvářenou ta naděje nebo víra, již se doufá a věří bez lásky.

Vzhledem k prvnímu, čeho se dotýká otázka, t. k účínu, se praví že nej přednější (účín) jest obnovení slávy vzhledem ke konečnému a dokonalému pokání, a milosti v přítomnosti. Jest pak mnoho jiných účínů, z nichž některé jsem vypočítal při počátku výkladu na tuto čtvrtou knihu, a některých se dotýká Cyprian v kterémśi kázání, pravě takto: „O pokání, jež ze slitování božího hříchy odpouštíš“ atd. Amen.

DISTINKCE XV.

A jako o řečených . . .

Tato *distinkce 15.*, zahrnující blud těch, kteří pravili, že právě pokání jest rozdělitelné, obsahuje předně, že rány dějí se pěti způsoby: předně, aby spravedlivým byly trpělivostí rozmnoženy zásluhy, jako u Joba, 2. k střežení ctností, aby člověk nebyl pokoušen pýchou, jako u Pavla, 3. k napravení hříchů, jako malomocenství Mariino, 4. k slávě boží, jako u slepého od narození, 5. k počátku trestu, jako u Herodesa, jehož trest byl v přítomnosti počat a v pekle dovršen.

2., že Bůh potrestal lidské pokolení potopou, Sodomské ohněm, Egyptské mořem a Izraelské na poušti za hříchy časně, aby jich netrestal na věky. A tento výrok dlužno rozuměti o těch, kteří uprostřed těch ran činili pokání, věřice v Boha židovského, kteréhožto pokání, ač krátkého a okamžitého, Bůh přece nezavrhł.

3., že je-li někdo stížen ranou za hřích, jehož si není vědom, tu, jestliže snáší trest, pokorně mysle, že má snad hřích, jemuž nerozumí a že zaň jest trestán od Boha, trest ten dostiučiní a vyzdvihne zatížení.

4. že ti, kdo trvají v hříchu smrtelném, byť i činili štědré almužny, přece jimi nečiní dosti, protože konají je nezřízeně, nezačínajíce od sebe; a takový skutek nenazývá se vlastně almužnou, když k sobě samým jsou krutí, nelíbice se Bohu.

5., že neplatí zadostiučinění za jeden hřích smrtelný, leč by se člověk zároveň ze všech vyzpovídal a dostiučinil.

6., že dobré skutky učiněné bez lásky a dobré skutky učiněné v lásce, které provází smrtelná vina, kterou nezahladí následující pokání, prospívají k zmírnění trestu, ale ne k dosažení života věčného.

7., že jest známo, že jest to falešné pokání, když s opovržením více hříchy koná se pokání jen z jednoho, nebo když se koná z jednoho tak, že se od druhého neustoupí.

8., že to jest právě pokání, které vyhlazuje hřích, což činí jediné to pokání, které zločin napravuje; ale to napravuje zločin, které přinaší nenávisť k hříchu spáchanému a tomu, jenž má býti spáchán, s touhou dostiučiniti.

9., že pokud věc, pro niž se zhřešilo, není navrácena, může-li navrácena býti, nekoná se pokání, ale předstírá.

2. A jenom k hlavnímu bodu této *distinkce* jsou tyto *verše*:

P viny nesmýváš jedné, nekaješ-li se ze všech,

Přec však čin ti dobrý trest zmírňuje, ač je bez lásky.

3. Běře se v pochybnost, *zdali někdo může dostiučiniti za jeden hřích bez druhého*. Je s t v ě d ě t i, že zadostiučinění podle sv. Tomáše v kvest. I., článku I., jest lék léčící hříchy minulé a chráníci před budoucími. Proto prvním způsobem vyměřuje se vzhledem k vině minulé, kterou nahradilo; a vyměřuje se takto: Zadostiučinění jest

náhrada způsobené křivdy podle rovnosti spravedlivosti. A rozumněj zde rovnost ne kolikosti, ale poměru. Anzelm ve spise „Proč Bůh člověk“ vyměřuje je takto: „Dostičiniti jest vzdáti Bohu povinnou čest“ (t. z důvodu spáchané viny). 2. způsobem lze je vyměřiti dle toho, jak chrání od viny, a tak je vyměřuje Augustin v „Dogmatech církevních, kap. 22., právě: „Dostičiniti jest“ atd.

Z těchto výměrů jest patrno, že zadostučinění ruší urážku a obnovuje přátelství. A protože ten, kdo jest ve smrtelném hříchu, neruší urážky aniž má přátelství s Bohem, ježto jest nepřítel Boha, tedy ani nečiní dosti. A jest to patrno, protože nikdo nemůže dostiučiniti za smrtelný hřích, nečině to za jiný, jímž jest držen. Z toho jest dále patrno, že nikdo nemůže dostiučiniti za hříchy, jichž litoval, pokud jest ve smrtelném hříchu, neboť zadostučinění znamená libost božskou. Avšak nemožné jest, aby skutky jeho byly Bohu libé, když je koná v zločinu; a nikdo nemůže sám sebou dostiučiniti, leč by prvé dostiučinil Pán Ježíš Kristus, který utrpením svým způsobil to, abychom přiměřeně dostičinili za své hříchy.

4. *Zdali skutky učiněné mimo lásku jsou nějak prospěšné?* Praví se, že ano, neboť ačkoli neplatí k obdržení života věčného, přece platí k snášení mírnějšího trestu, jak praví Mistr atd.

5. *Kolik jest skutků zadostučinění?* Odpovídá se, že jsou tři hlavní na něž se všechny ostatní uvádějí, t. almužna, modlitba a půst.

Béře se pak lišnost jich čtverako: Předně se strany Boha, neboť zadostučiněním něco sobě ubíráme a Bohu vzdáváme. Máme pak troji dobra od Boha, t. dobra štěstěny, těla a duše. Z dober štěstěny ubíráme si almužnou, z dober těla postem, z dober duše modlitbou, ne že by něco se bytně ubíralo z duše nebo jejích mohutností, ale protože modlitbou duše poddává se Bohu.

2. béře se jejich lišnost z meze počátečné, protože člověk postem jest oddalován od žádosti těla, almužnou od žádosti očí, modlitbou, jíž se člověk pokořuje Bohu, od pýchy života. Příčiny zadostučinění totiž mají odpovídati příčinám hřešení, a protože takové hlavní jsou tři podle slov 2. kap. 1. listu Janova: „Neboť vše co jest na světě“ atd. — a protože protivy léčí se protivami, tedy půst jest řízen proti žádosti těla, almužna proti žádosti očí, t. proti lakotě a modlitba, jíž pokořujeme duše Bohu, proti pýše, jak se ověřuje podle výše uvedeného výroku Augustinova, jímž dí: „Dostičiniti jest vyhlazovati příčiny hříchu“. A tímto způsobem Spasitel náš trojako se za nás kála vůbec dostiučinil, neboť pro rozmařilost, jíž se člověk kochá na všech údech, chtěl on býti stižen zíní, lačnětí a trpětí na všech údech. A protože člověk upadl v lakomství, on dostiučinil dobrovolnou chudobou; a proto chtěl státí se chudým až do poslední nahoty pro lakomost člověka. 3., protože pokolení lidské zhřešilo pýchou života, on chtěl dostiučiniti největší pokorou, neboť Kristus ponížil sebe sama, přijav podobu služebníka a stav se poslušným Otce až k smrti.

3. béře se lišnost těchto skutků zadostučinění z meze konečné,

protože postem řídí se člověk k sobě samému, almužnou k bližnímu a modlitbou k Bohu.

4. způsobem se strany látky, protože postem děje se zadostučinění ze statků tělesných, almužnou z časných, modlitbou z duchovních. A na půst uvádí se všeliké stížení těla, jako noční modlitby, pouťi, drsnost oděvu, nahota a podobné. A proto všechny skutky, které jsou ukládány jako zadostučinění, jsou buď duchovní cvičení a pak se uvádějí na modlitbu, nebo trestání tělesná, a pak se uvádějí na půst, aneb pomáhání bližnímu, a pak se uvádějí na almužnu. Jest pak almužna skutek milosrdenství, pročez almužna*) praví se od „*elemonia*“ což jest milosrdenství, a „*syna*“, což jest přikázání. a tak almužnou zve se „*přikázání milosrdenství*“. A podle toho se píše s *e*, ale lépe se píše s *i*, a pak se praví „*elimosyna*“ od „*cli*“, což jest Bůh, a „*syna*“, což jest přikázání, odtud almužna jaksi: „*přikázání boží*“, protože ji přikázal Bůh, právě v 11. kap. evangelia sv. Lukáše: „Dávejte almužnu, a aj, všechno čisté je vám.“ — O tom Augustin v knize „O slovech Páně“ v kázání 30.: „Což jest: činite almužnu, činite milosrdenství?“ A následuje: „Což jest almužna, milosrdenství?“ A z toho odvozuje, že člověk má počítí činiti almužnu nebo milosrdenství vlastní duši žebrající, podle slov 30. kap. Ježíše Siracha: „Slituj se nad duši svou líbě se Bohu.“ I jest patrné, že almužna padá pod přikázání. A proto v 15. kap. Deuteronomiá praví Pán: „Přikazuji tobě, abys ochotně otvíral ruku svou bratru svému, chudému a nuznému“, a také jest to patrné z 25. kap. evangelia sv. Matouše, kde Spasitel skytá i království nebeské těm, kdo činí almužny, i oheň věčný těm, kdo upírají almužnu.

Jest pak dvojí almužna, t. tělesná a duchovní. Tělesné almužny jest sedm skutků, vzhledem k tělu, které přísluší laikům; ty jsou patrný z tohoto *verše*:

Navštěv, krm a napoj, vykup, oblec, hosti a pohřbi!

Navštěv, t. nemocného, krm lačnického, napoj žíznického, vykup uvězněného, oblec t. j. oděj nahého, hosti, t. j. občerstvuj hosta, pohřbi, t. j. pochovej mrtvého.

A podobně almužny duchovní, vzhledem k duši, jesti sedm skutků, které sluší hlavně duchovním. A jsou obsaženy v tomto *verši*:

Dej radu a trestej, potěš, odpust, trp a se modli!

Dej radu, t. j. uč neznalého a řiď pochybujícího. V tom totiž rozumí se dvojí almužna, t. učení a rada: Trestej t. vinníka, potěš, t. j. utěšuj smrtelného, odpust vinníkům svým, trp, t. j. snášej slabosti a obtěžování jiných, modli se za všechny. —

*) *elemosyna* (z řec.) = almužna. Výklad podaný jest arci nesprávný.
Pozn. překl.

Komu pak má se díti, to jde z Ambrože v knize „O povinnostech“, jak v distinkci 86. „Nedosti“, praví takto:

*Příčina, víra a čas, krev, způsob, místo a léta,
ten, kdo sláb je tělem či duchem, stydlivý; osobám těm
vázáni jsme činit dobré vždy opatrně..*

A následuje tamtéž v kap. „Jednotlivým“, že nikdo zde na zemi nemá omluvy aby nečinil almužnu, a tamtéž v kap. „Ostatně“: Almužna má se činiti dříve příbuzným než jiným, přec však s opatrností.

Okolnosti pak almužny jsou obsaženy v tomto verši:

Což, komu, pak kolik a kdy, proč, arci i jak je ti dáti.

Toto obecně řečené postačíž o almužně, nesmí se však pominouti, aby se neřeklo, že duchovní almužna jest milejší Bohu než tělesná, a proto lidé a zvláště duchovní mají býti pilnější dávání almužny duchovní než tělesné. Almužna zve se také více dostiučinivou než modlitba nebo půst, protože co do síly obsahuje modlitbu i půst, pokud zavazuje přijímající k postění, modlení a činění jiných dobrých skutků za dárce. Dále: almužna učiněná řádně pro Boha jest jakýsi závazek učiněný Bohu a tak má sílu modlitby. Dále: pokud jí jest ubíráno ze statků, které jsou zřízeny k občerstvování těla, má smysl postu, protože zavádí půst a tak se zve více dostiučinivou, než půst.

6. *Zdali síla almužny záleží více ve vnějším daru než v hnutí vnitřním?* Jest říci, že síla nebo účinnost almužny vychází z dávajícího, pokud jest skutek záslužný, a z přijímajícího, pokud jest zavazován k modlitbě za dárce; co do účinnosti, kterou má z přijímajícího, záleží více ve vnějším daru, protože jím přijímající více jest zavazován k modlitbě; ale co do účinnosti, kterou má z dávajícího, pokud jest skutek záslužný, více záleží ve vůli vzhledem k odměně bytné, protože čím kdo má úsilnější vůli dáti, tím více se zaslужuje; ale vzhledem k odpuštění trestu, nebo k nějaké odměně případné záleží více v daru, leč by snad z jiné strany byla tak úsilná vůle, že by nahradila dar.

Bylo by více říci o postu a modlitbě, ale nynější lidé těší se z krátkosti. Proto jest nyní mlčetí.

Na konci této distinkce se praví: „Pokud věc, pro niž se zhřešilo, není navracena, může-li navracena býti, nekoná se pokání, ale předstírá“, a ve XIV. kvest. 6. se praví: „Hřích není odpuštěn, nevrátí-li se odňaté“, z čehož Mistr vyvozuje, že není pokání pravé, když nečiní dosti navrácením, může-li se stát navrácení, o němž bylo by nyní pojednati; ale protože jest příliš zdlouhavé vykládati navrácení článkovitě podle tohoto verše:

Kdož, komu, což, kolik a spolu též kým, jakž a posléz kdy,

a podle těchto veršů:

*Příkaz, pak rada, dál souhlas, dotek a vždy i návrat
Účastník a němý, kdo nebrání, nezjevující —*

proto pro následky, aby k navracení závazání nebyli *husí* znepokojováni, odpočítež pro tento čas v pokoji.

DISTINKCE XVI.

Ve vykonaném pokání pak . . .

1. Tato *distinkce* 16. určující části pokání, obsahuje předně, že vykonávání pokání záleží ve třech věcech: t. lítosti srdce, vyznání úst a zadostučinění skutkem, dle toho, že Boha trojako urážíme: srdcem, ústy a skutkem, nebo srdcem, činem a zvykem, kteréžto tři věci rozlišují se skrze mrtvé, o nichž se čte, že je Pán vzkřísil. — 2., že zadostučinění jest přikázáno od Jana, kde dí: „Čiňte ovoce hodné pokání“, t. aby podle jakosti a kolikosti viny byla jakost a kolikost trestu. — 3., že pokání koná se třemi způsoby: před křtem, t. z hříchů dřívějších, po křtu z těžkých, které se spásí, potom; 3. pokání jest každodenní z hříchů všedních, které také náleží pokorným a dokonalým. — 4. obsahuje, že za všední hříchy jest postačitebným zadostučiněním modlitba Páně s nějakým postem a almužnami, ale tak, aby předcházela aspoň nějaká lítost a přidalo se vyznání, jest-li tu možnost, avšak za hříchy těžší jest použití při zadostučinění také těchto věcí, ale mnohem úsilněji a přísněji než za ony.

2. A k hlavním bodům jsou tyto *verše*:

Q vinu má smývat' tré: srdce, jazyk, ruka taktéž.
V pravdě nemáš lítost, leč příčiny vin odložíš-li.
Denně zadostučinění děje se všední za viny vždy.

3. Tázeme se, *kterak jsou skroušení čili lítost, vyznání a zadostučinění částmi pokání. A ježto bylo při předešlé distinkci řečeno, co jest zadostučinění. nyní jest věděti, co jest lítost a co jest vyznání.*

Jest tedy lítost bolest dobrovolně pojatá nad hříchy s úmyslem zadostučiniti a zpovídati se. V tomto výměru klade se bolest dobrovolně pojatá na rozdíl od bolesti přirozené, která není záslužná, ježto není v druhu mravním, ale vůle klade ji v druh mravní; nad hříchy klade se jakožto látka bolesti na rozdíl od bolesti závistné, která jest nad cizím dobrem. Takto tedy se vyměřuje lítost, dle toho jak jest koncinností, ale dle toho jak jest část svátosti pokání, nutno přidati něco ve srovnání s ostatními částmi, a proto se klade: „s úmyslem zpovídati se a zadostučiniti“. Že pak někdo lituje, praví se tehdy, když se vůle dokonale vymaní z účinu hříchu. I jest uvážiti, že v lítosti jest dvojí bolest, jedna jest bolest vůle, a to jest nelibost k hříchu, druhá jest bolest citovosti. První náleží k bytnosti lítosti,

a o této bolesti rozumějí se slova Jeremiáše v 6. kap.: „Vydej se v kvílení jako po synu jednorozenému, v kvílení přehořké,“ protože to má rozumem raději chtít, t. aby nikdy nebyl zhřešil, než aby žil jednorozený. Druhé však bolesti nevyžaduje se k lítosti z nutnosti, ale z dokonalosti, protože taková bolest není v naší moci.

I jest věděti, že jest rozdíl mezi litováním a lítostí, jako mezi neutvářeným a utvářeným, dle čehož se mluví o víře neutvářené a utvářené. Odtud jako neutvářená víra neruší hříchů, tak ani litování, ale lítost je ruší, jako i víra utvářená. A proto lítost může se tak roz-nítiti, aby nejenom vina, ale i celý trest byl odpuštěn; to pak může se státi dvojako: jedním způsobem se strany lásky, která zpřičinuje nelibost k hříchu, protože se stává, že se láska roz-nítí tak, že lítost odtud následující zasluhuje rozvázání od všelikého trestu. Druhým způsobem děje se to se strany bolesti citové, kterou vůle vzbudí v lítosti, protože tato bolest jest jakýsi trest a může se do té míry roz-nítiti, že s první postačí k zahlazení trestu i viny. — Tolik o lítosti.

4. Nyní jest promluvit o vyznání. Jest pak věděti, že vyznání může se říci mnoha způsoby, neboť některé jest vyznání v í r y, některé ch v á l y a některé o b v i n ě n í. — Vyznání v í r y jest vyznání, jímž srdcem věříme k spravedlivosti, ústy pak vyznáváme k spáse (List k Římanům, kap. 10.). A proto praví Spasitel v 8. kap. evangelia sv. Matouše: „Kdo vyzná mne“ atd. — Vyznání ch v á l y jest to, jímž uctíváme jednoho Boha a jeho moudrosti, ne případu nebo náhodě, všecko správně přičítáme, abychom se nerouhali. A proto Spasitel v 11. kap. evangelia sv. Matouše praví: „Chválím tě, Otče, Pane nebe i země“ atd. — Vyznání o b v i n ě n í pak jedno jest soudní, jedno svátostné. Vyznání soudní jest to, jímž vinník před soudem na soudě sporu přiznáváje vinu jest souzen zákony. Vyznání svátostné jest jedno myslí, jež jest samovolná bolest srdce nad spáchanými ne-spravedlnostmi s úmyslem vyznati se a dostiučiniti formou evangelickou. Svátostné vyznání ústní (zpověď) jest podle Augustina vyznání, jímž se skrytá nemoc nadějí na odpuštění odkrývá. A tak se vhodně vyměřuje látkou, jež jest hřích, konem, jenž jest odkrývatí, a účelem, jenž jest naděje na odpuštění, ke kterémužto výměru se může přidati: s pravou lítostí a vůlí ochotnou dostiučiniti za spáchané. A z toho se shrnuje, že svátostné vyznání jest zákonitě vyjevení hříchu vhodnému knězi, dovedoucímu svazovati a rozvazovati, pro naději na odpuštění a ospravedlnění, a tak se správně rozlišuje od toho, které se děje jedinému Bohu, jemuž všecko jest nepokryté a zjevné, a od toho, které se děje na soudě sporu, neb jakkoliv jinak donuceně, jako Kainovo, Farizeovo, Achorovo a Jidášovo, které se nikterak neodkrývá pro naději v odpuštění, protože se neděje samovolně, ale jaksi donuceně nebo vynuceně, nebo spíše z jakéhosi strachu před trestem, než z lásky. A proto toto jest první část vnějšího pokání, o němž praví Šalamoun ve 28. kap. „Knihy přísloví“: „Kdo přikrývá přestoupení svá“ atd., a Jan v 1. kap. svého listu dí: „Jestliže budeme vyznávati hříchy své“ atd. — A tolik o vyznání.

I jest patrné z řečeného, že lítost, vyznání a zadostučnění jsou základní části svátostného pokání. Jiné mínění praví, že jsou části podmětne, třetí, že jsou části potenciálně. První drží Tomáš ze Strassburku. Skotus praví, že „mluví-li se o pokání, dle toho jak jest příčina“ atd. — Tolik Skotus.

5. Běře se v pochybnost, *z jakých okolností jest kajcník vázán se zvlášť vyznati*. Jest věděti, že okolnosti hříchu jsou trojdílné, neboť jsou některé, jež nestěžují hřích, ani nemění druh hříchu, jako krásti pravou nebo levou rukou, časně nebo pozdě, na ulici nebo v domě. — Některé stěžují hřích, ale nemění druh, jako krásti mnoho jest za rovnosti ostatního větší hřích, než krásti málo, protože více se to odchyluje od rovnosti spravedlnosti; přec však nemění to druh, protože obé zůstává v druhu prosté krádeže. — Některé okolnosti však jsou ty, které stěžují hřích a mění druh, jako krásti svatou věc nezůstává v druhu prosté krádeže, ale přechází v druh svatokrádeže.

Po těchto p o z n á m k á c h se praví, že není nutno, aby se člověk vyznal nebo zvlášť kál ze všech okolností řečených prvním způsobem. — 2. se praví, že jest užitečné a vhodné zvlášť se vyznati a káti z okolností řečených druhým způsobem, přec však není to prostě nutné, jak obecně praví doktorové. — 3. se praví, že z okolností řečených třetím způsobem jest nutno člověku kajcímu zvlášť se vyznati a káti. — Ty pak okolnosti, z nichž některé toliko stěžují a některé mění druh, jsou obsaženy v těchto verších:

*Hřích stěžujď: řád, čas, vědění, osoba, však i místo,
věk, povaha, množství, prodlení a příčina, počet,
též ve vině způsob, vysoký stav, odporu málo.*

DISTINKCE XVII.

Zde vzniká otázka . . .

1. Tato *distinkce* 17. pojednávající o částech pokání obsahuje předně, že někteří pravili, že bez vyznání úcty a zadostučnění skutkem nikdo neočišťuje se od hříchu, měl-li by kdy dostiučiniti; ale správně se může říci, že bez vyznání ústy a rozvázání vnějšího trestu ruší se hříchy lítostí a pokorou srdce. — 2., že ti, kdo nedbají vyznati hřích, nebo se stydí, proto se nezasluhují, protože jako jest nám přikázáno vnitřní pokání, tak i vyznání ústy a vnější zadostučnění, jest-li tu možnost. A proto není v pravdě kajcníkem ten, kdo nemá touhu po vyznání, a jako odpuštění hříchu jest dar boží, tak i vyznání a zadostučnění. — 3., že někteří praví, že jestliže se někdo bojí odkrýti svou vinu před lidmi, aby pro to neupadl v hanbu, nebo aby jiní nebyli jeho příkladem přivedení k hříchu, a proto smlčí ji člověku a zjeví Bohu, dosáhne odpuštění. — 4., že jest nutno uči-

niti vyznání nejprve Bohu a pak knězi, a že jinak, jest-li tu možnost toho, nemůže se dosíci vstoupení do ráje. — 5., že nutno hříchy vyjeviti nejprve Bohu, pak knězi, a kdyby ten scházel, soudruhu, ale to není nutné, nýbrž vhodné. — 6., že třebaže hřích jest lítostí zahlazen, nicméně jest nutné vyznání, ježto jest jakýmsi potrestáním hříchu, jako zadostučinění skutkem, a ježto dle něho kněz dovede souditi o zločinu a hříšník stává se jím pokornějším a opatrnějším.

2. Odtud verše:

R jestliže z hříchů chť se vyznati ústně nemůžeš,
přec cele odpouští se ti, jen když v srdci bolest máš.
Můžeš-li, pak vyznej se Bohu dřív, pak knězi teprv
opatrnému, ale když nelze ni to, druhu pouze.

3. *Má-li člověk míti nad každým smrtelným hříchem zvláštní lítost?*
Odpovídá Tomáš ze Strassburku, v článku 2., kladá dva úsudky. První jest, že lítost všeobecná, již člověk lituje najednou a nerozdílně všech hříchů, jimiž se odvrátil od Boha a urazil božskou dobrotu, jest nutna k tomu, aby hříchy byly odpuštěny a milost boží vlita, protože, jak bylo řečeno svrchu, jeden smrtelný hřích není odpuštěn bez druhého, tedy jest všeobecná lítost nad všemi hříchy nutna k tomu, aby nastalo odpuštění hříchu. A proto to naznačuje význam slova. Praví se totiž *‘contritio’* (= lítost) od *‘con-’*, což jest zároveň, a *‘tritio’*, což pochází od *‘tero’*, *‘teris’* (= tru), což jest zároveň lámati nebo umenšovati. Odtud zůstane-li vůle nedotčena vzhledem k jednomu smrtelnému hříchu, pak není lítost pravá. Ježto tedy mysl lidská nemůže zároveň lišně obracet se k jednotlivým hříchům podle pojmu každého hříchu, jest nutno, aby všeobecně měla nelibost proti všem smrtelným hříchům.

2. úsudek jest, že takováto všeobecná lítost současná postačí se strany kajícího k jeho ospravedlnění, totiž k odpuštění hříchů a k vliti milosti; to jest patrné na lotru ukřižovaném se Spasitelem, který — rouhač — jaksi v okamžiku na to uslyšel: „Ještě dnes budeš se mnou v ráji“. Ale proti tomu zdá se býti *‘Výklad’* na slova žalmu: „Lože své každé noci zmývám, slzami svými postel svou smáčím“. Tu podle *‘Výkladu’* rozumí se *‘každou nocí’* jednotlivé hříchy nad nimiž máme jednotlivě plakati proto, aby bylo smyto lože, jež jest svědomí člověka. Praví se, že tomuto výkladu má se rozuměti: pokud jest člověku možno poznati lišně každý vlastní hřích smrtelný — protože jinak by byl spasen málokterý dospělý člověk, který upadl v mnoho zločinů. Neboť mželi člověk říci v pravdě: „Rozmnožily se nepravosti mé, a nemohl jsem viděti“ (t. množství rozmnožených nepravostí), kdo může snadno říci, že každý člověk upadší ve smrtelné hříchy má jednotlivě a lišně litovati každého smrtelného hříchu? Táží se, kam by přišly veřejné nevěstky, publikáni a lidé nevědomí, kteří nedovedou spočísti ani rozeznati vlastních hříchů? Ale pomlčím

o těch a řeknu o sobě, který, Bůh mi svědek, nepoznávám, že bych někdy byl spočítal všechny své hříchy.

4. *Zdali bolest lítosti má býti větší každé jiné bolesti?* Zdálo by se, že ano, protože každý kdo má bolest, má ji buď pro zbavení dobra, nebo dobra zdánlivého, nebo má bolest, pro utrpení zla; ale to, nad čím je bolest lítosti, jest zbavení nejvyššího dobra a utrpení největšího zla, neboť jest to zbavení života věčného a v přítomnosti zbavení milosti a jest to utrpení v přítomnosti hříchu a v budoucnosti věčného ztracení. Na opak jest zkušenost lidská, neboť i lidé, které počítáme za dobré nebo svaté, často větší bolest mají nad ztrátou přátel, než nad tím, že zhřešili proti Pánu.

Jest poznamenati, že jest dvojí bolest lítosti, jak bylo řečeno v kvěstii 16., jedna, jež jest v rozumové části duše, druhá v části citové. — První jest nelibost k hříchu, již kající hřích zavrhuje, a tato bolest jest buď bytně lítost, nebo aspoň jest z bytnosti lítosti, a ta má býti větší každé druhé bolesti, ježto člověku má se nanejvýš nelíbiti hřích, jímž ztratil život věčný a nejvyšší dobro, poddal duši ďáblu, zničil v sobě společenství církve a všech svatých a vše, co měl, rozházel, smilně s ďáblem. Neboť kdo by neměl nejvyšší bolest nad ztrátou tak velikého dobra a utrpením tak velikého zla? Neboť želí-li srdečně žena, že tělesného syna tělesně toliko na malý čas ztratila smrtí, nebo syn dobrotivého otce, mnohem více duše, která ztratila nejpřednějšího syna božího Ježíše Krista, má z celého srdce želeť, a protože ztratila nejzbožnějšího Otce s celým dvorem nebeským i svatou matku církev katolickou i sebe samu, poddala se ďáblu, zbavila se ctností, připoutala se hříchem k ztracení, v pravdě má učiniti pláč hořký jako nad jednorozeným, aby podle hlasu Jeremiášova byla lítost její veliká jako moře. I jest patrné, že vzhledem k této bolesti jest otázka správná.

Druhá však bolest, jež jest v části citové, jest jakési pohnutí vzniklé v citovosti, a to buď z přirozené následnosti sil nižších k vyšším, nebo z jakéhosi přeplyvání toho, co se koná ve vyšších k silám nižším. Neboť jako i rozkoš sil vyšších přeplyvá někdy v síly nižší do té míry, že jsou z toho zpřičiňovány i dary oslavení v silách tělesných, tak i bolest a zármutek přeplyvá od sil vyšších k nižším silám, nebo také může někdy citovost z rozkazu vůle člověka majícího bolest býti zbuzena k bolesti a utrpení, a tato bolest není z nutnosti té lítosti, a vzhledem k této bolesti byla by otázka učiněná falešná. Přece však lze míti pravou lítost bez bolesti smyslné neboť jako můžeme Boha pouhým konem vůle urazit, tak můžeme pouhým konem vůle vzhledem k tomu, co jest nutné s naší strany, s Bohem býti usmíření, ježto on není méně nakloněn k slitování, než k ztracení. Ale namítá se: Protivy léčí se protivami, jak bylo řečeno výše, ale některé hříchy dějí se se smylnou rozkoší, tedy léčení takových hříchů má býti se smylnou bolestí. Dále Augustin praví: „Věziž“ atd.

K prvnímu se praví, že nelibost vůle utvářená milostí boží, již kající zavrhuje hřích, v ní protiví se v druhu mravním smyslné rozkoši, pokud jest vinná, a následovně léčí se jaksí protivou.

K d r u h é m u: Není pochyby, že ten jest vinně zatvrzelý vzhledem k svému uzdravení, kdo pláče pro škody časné a smrt přítelovu a nepláče pro hříchy, neboť takový ještě má větší bolest nad ztrátou časných věcí, než věčných, a následovně jest ještě vinně zatvrzelý.

5. *Zdali člověk jest vázán vysnati se hned, když hřeší?* Praví se, že ano, s rozuměním o vyznání myslí ne však o svátostném jak někteří praví; neboť jak rychle člověk smrtelným hříchem se dopustí přestupku, tak rychle upadne v hněv boží a v bídu a ve znamení bolesti. Tak to zařídil Bůh, že podle Augustina nezřízený duch jest sám sobě trestem, a že každý člověk spáchav zločin má zármutek.

Mnoho se vplétá při zpovědi, a zvláště povstává spor, komu se má díti zpověď, ale ten spor přichází ne pro vyznání, ale pro to, co přichází ze zpovědi, rozuměj o onom penízi. Neboť kdyby zpovědníci slyšeli bez zisku zpověď, omrzelo by je to a nepečovali by tolik o zpověď, ani frateri ani mniši by tak prudce nedychtili po slyšení zpovědi, kdyby nedoufali, že z ní bude lze čerpati světský prospěch. Neboť každý kněz má mít klíče a má jich řádně užívat, žádaje slávy boží a spásy lidu, ačkoliv ne každému jest uděleno užití klíčů, protože někteří baží po takových klíčích, aby mohli otvírati vácčky a měšce.

DISTINKCE XVIII.

Zde bývá kladena otázka . . .

1. Tato *distinkce* 18., pojednávající o moci přísluhovatelů ustanovujících pokání, obsahuje předně, že klíče jsou uděleny toliko kněžím, a nejsou tělesné, ale duchovní, a jsou to síla rozhodovati a síla svazovati a rozvazovati, a nikdo nemá jednoho bez druhého; a kdo klíči těch zneužívá, zbavuje se vlastní moci, t. j. činí se hodným zbavení. — 2. jediný Bůh odpouští hříchy sám od sebe, a jako některým odpouští, tak i některých jiných hříchy zadržuje. — 3., že Bůh dal kněžím moc svazovati a rozvazovati, t. j. ukazovati lidi svázané a rozvázané, a že svazují, když zpovídajícím se ukládají zadostučinění pokání a rozvazují, když z něho něco odpouštějí, nebo svazují klatbou a rozvazují od klatby. — 4., že kněží evangeličti mají ve svazování a rozvazování takové právo a povinnost, jaké měli druhdy pod (starým) zákonem kněží starozákonní v léčení malomocných; oni tedy hříchy odpouštějí nebo zadržují, když od Boha odpuštěné soudí a ukazují. — 5., že hodně prokletým od církve jest na dále odnímána i milost boží i ochrana a jsou ponecháni sami sobě, aby jim bylo volno řítiti se v hříchy, a také ďáblu dává se větší moc k zuření proti nim, a myslí se, že modlitby a zásluhy církve, žehnání a přímluvy zasloužilých nikterak jim neprospívají. — 6., že výrok kněze jest schvalován soudem božím a celého dvora nebeského tehdy, když vychází z opatrnosti. A proto výrok církve stihá ty, které shledává vinnými, které však

vinnými neshledává, ty ani nestihá, aniž je ztrácuje. — 7., že když někdo smrtelně hřeší, jest zbaven milosti ctností, předcházela-li která, jest stihán na statech přirozených a celý uvnitř zatemňován. — 8., že nepodobnost, která vznikne v duši z hříchu a jest oddálení od Boha, rozumí se, jest skvrnou duše, která trvá na duši, i když kon hříchu nepotrvá. Od této poskvrny se duše očišťuje v pokání, kteréžto očištění činí jediný Bůh, který jediný duši povzbuzuje a osvětluje.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto verše :

S když znáš, máje moc, hodné rozvaž vždy, nehodné
Svaž zase; takto obou klíčů svěřených ti užívej.
Těm, jež rozvázal, Bůh odpustil vinu i trest,
Těm, jež nesvázal, to jinak vždy činí; proto i kněz,
Jenž svazuje k trestům, rozváže když je umírní.
Neb zase kletbou též rozváže i váže, a to vždy
Jen podle zásluhy — moc ta jinak žádného neváže.
Skrvny duše smývá pak jen života pramen ovšem.

3. Pro porozumění této distinkci tážeme se, *co jsou duchovní klíče, jichž kněží příslušně užívají?* Praví se, jak stojí ve „Výkladu“ na slova 16. kap. evangelia sv. Matouše: „Což bys koli svázal na zemi, budeť svázáno i na nebi“, a Mistr dotýká se toho na tomto místě, že „klíče jsou znalost rozhodování“ atd. Klíče duchovní tedy jsou moci kněží, jimiž se zavírá a otvírá brána království nebeského. Třebaže však jediná nestvořená Trojice má takovou moc svémocnou hlavní, jediné člověčenství Kristovo má takovou moc podsvémocnou uvnitř osobní, ježto jest zároveň Bůh i člověk, přece preláti církevní mají svěřenu sobě moc nástrojnou, jež jest moc soudní, záležící hlavně ve dvou věcech, t. v moci úsudkově poznávati a v moci soudem rozsuzovati; a první z těchto nazývá se na soudu pokání klíč svědomí, a jest přípravná k druhé hlavnější, jelikož nikdo nemá moc určitě vynášeti výrok, leč by měl dříve moc poznávati v příčině, již se praví, že usuzuje výrok. A proto první klíč není kon ani zvyklost vědění, ale moc takto předchodně poznávati. Všeliká tedy moc stavu církevního nástrojně otvírati takovouto bránu, jež jest Kristus, nebo zavíráti před poddaným řečené království, jest klíč církve daný Petrovi a jiným kněžím, jak jest patrné ze 16. a 18. kap. evangelia sv. Matouše a 20. kap. evangelia sv. Jana.

Ježto však, jak bylo řečeno, jediná Trojice má takovouto moc svémocnou hlavní, a jediné člověčenství Kristovo má takovouto moc podsvémocnou a kněží církevní mají sobě svěřenu moc nástrojnou, zřejmě následuje, že jediná nestvořená Trojice svazuje a rozvazuje svémocně hlavně; 2. člověčenství Kristovo podsvémocně hlavně, a 3. kněz nástrojně. — 2. následuje, že Trojice a Kristovo člověčenství může svazovati a rozvazovati bez kněze a ne na opak.

A proto jest poznamenati, jak se shrnuje z výroků

svatých a v textu Mistrově, že ne tím, že kněz předstírá, že nějakým znamením rozvazuje nebo svazuje, tehdy tím právě člověk jest rozvazován nebo svazován, neboť s připuštěním opaku toho bylo by nutno připustiti dále, že kněz ten nemůže zhřešiti a tak jest Bůh, neboť jinak mohl by blouditi a jednati v neshodě s klíčem Kristovým. A jest známo, že jako jest nemožno, aby podoba hmotného klíče otvírala, schází-li nebo jest-li odstraněna podstata podoby, tak jest nemožno, aby náměstek Kristův otevíral nebo zavíral, leč pokud jest ve shodě s klíčem Kristovým dříve otvírajícím nebo zavírajícím. Jako tedy Kristus, prvorozený z mnoha bratří a prvotiny zesnulých nejprve vstoupil v království, tak on jediný mohl hlavně zasloužiti duchovní království všeobecně zavřené od přestoupení prvních rodičů až po něho, a tak jest říci v každém otevření nebo zavření částečném. A proto ony prvotiny moci nemohl svěřiti Petrovi nebo někomu druhému, tedy nutno, aby každý jeho náměstek, nechť cokoli činí, činil to tak bytně v jeho síle, jak bytně činí podoba práci řezání v síle těla zpodobného. I jest patrné, protože každý náměstek Kristův bude moci chybiti, i v těch věcech, které hledí k víře a klíčům církve, jak patrné na našich předchůdcích, papežích a biskupech, že nenásleduje: onen kněz chce tomu, nebo tvrdí, že takto svazuje nebo rozvazuje, tedy přiměřeně tak činí; a namítá-li se, že křesťan má býti v pochybnostech, kdy kněz řádně svazuje nebo rozvazuje, a kdy ne, budiž řečeno, že následuje opak, protože má věřiti, že jenom tehdy svazuje nebo rozvazuje, když příslahuje podle pravidel zákona Kristova, a pokud od nich vybočuje, pak předstírá, že svazuje nebo rozvazuje, ale nečiní to. Má se tedy katolicky věřiti, že každý kněz řádně vysvěcený má postačitelnou moc udíleti všecy svátosti, a následovně člověka v pravdě litujícího v daném místě a čase rozvázati od každého hříchu podle užití moci, a papež nemůže jinak rozvázati, neboť co do moci svěcení jsou si podle sv. Jeronýma všichni kněží rovni, třebaže moc kněze nižšího jest důvodně spoutána.

Z toho jest patrné, že všichni kněží mají klíče církve, ačkoliv ne užití klíčů, ježto u některých jest užití spoutáno vyššími, někteří neumějí užívatí klíčů a někteří nemohou, jak jest patrné na hluchých, němých, nebo jinak nemocných. Odtud kněz nemůže užívatí klíčů dle libosti, ale dle úsudku správného rozumu. Neboť on jest živý nástroj, jako služebník. Avšak k správné práci nástroje vyžaduje se tří věcí: předně správného uzpůsobení nástroje, 2. přiměřenosti látky, 3. síly pohybovatele. A podobně jest tomu s rozhřešováním kněžským, v němž má se sbíhati: správné užití své moci, 2. příprava přijímajícího rozhřešení a 3. síla Boha pohybovatele, z nichž-li jedno schází, zmaří se účín. Odtud jest patrné, že hříšníku, chtějícímu se káti, jest nejprospěšnější nejprve utéci se k Bohu, 2. se pokorně připraviti k přijetí milosti a 3. vyhledati opatrného kněze, který dovede jako zkušený lékař správné použití klíčů. — A tolik budiž řečeno o svazování a rozvazování klíči vzhledem k prvnímu způsobu.

4. Běře se v pochybnost 2. způsob, o němž praví Mistr na tomto

místě: „Jest i jiný způsob svazování“ atd., kde Mistr vyobcování zřejmě nazývá způsobem svazování a za hybnou příčinu vyobcování klade zřejmý přečin, za příčinu druhou napravení a za příčinu třetí spásu, pro niž konečně má býti všeliké vyobcování řízeno. Jest, pak „vyobcování“ (*excommunicatio*) vyvržení z obcování (*extra communionem iactio*) a zbavení obcování (*communione privatio*), jako „vyobcovati“ (*excommunico, -as, -avi, -are*) jest vyvrhnouti z obcování (*extra communionem iacere*) a zbaviti obcování (*communione privare*). A proto každý smrtelně hřešící jako takový sám sebe vyobcovává, t. j. vyvrhuje se z obcování věřících, zbavuje se obcování a klade se mimo svaté obcování. V druhém smyslu, který obecně lidé chápou, služebník církve vyobcovává veřejného hříšníka, t. j. prohlašuje ho za vyobcovaného a jiným zapovídá jménem Páně obcování s ním, jak toho užil Apoštol v 5. kap. 1. listu ke Korintským, příkazuje Korintským ve jménu Pána Ježíše Krista, aby sejdouce se spolu v též duchu, s mocí Pána Ježíše Krista vydali smilníka k zahubení těla, aby duch spasen byl v den Pána Ježíše Krista. A níže vyobcovává smilníky, lakomce, modláře, zlolejšce, opilce a dráče, přikazuje, aby věřící Korintští s nimi ani nejedli. A proto praví: „Kdyby kdo máje jméno bratr“ atd. A v 1. kap. 1. listu k Timotheovi vyobcovał Hymenea a Alexandra, kteréžto vydal Satanu. Tento pak dvojí způsob vyobcování dává na rozum sv. Jeroným v níže „Soudců“ a stojí to v XI. kvest. 3. kap. „Slyšel jsem: „Dvojako“, vece, „jsou nyní vydáváni lidé“ atd. — Tolik Jeroným.

Hle položil dvojí vydání člověka Zabulovi: jedno, t. tajné, které položil na druhém místě, kteréž odpovídá prvnímu vyobcování, o kterém bylo promluveno, jímž totiž každý smrtelně hřešící se klade mimo svaté obcování a sám se vydává Zabulovi jako služebník, ježto jest od něho smrtelným hříchem přemáhán; druhé zjevné, jež položil na prvním místě, jímž kněz pro přečin zjevný církvi člověka hřešícího vyháň takto hřešícího od obcování věřících; a toto se zakládá na prvním a nemůže řádně býti bez onoho.

Obecně se však praví, že jest dvojí vyobcování: jedno, jež odlučuje od svátostí, od vstupu do kostela a od společenství věrných, a toto se nazývá vyobcování větší. Druhé jest to, jež odlučuje toliko od svátostí, a to se zove menší. A o obou stojí psáno v III., kvest. 4., „Engeltrudu“ a v „Extravag.“, kap. „Jestliže koho“. Větší nazývají právníci církevní kletbou, ale menší prostě vyobcováním. Ale předpokládáme-li nyní, že všeliké takové vyobcování má míti za příčinu hřích smrtelný, pak se praví, že všeliké takové vyobcování jest kletba, podle oněch slov Apoštolových v poslední kap. 1. listu ke Korintským: „Nemiluje-li někdo Pána Ježíše Krista, budiž proklet“, t. j. vyobcován, odloučen, a kdyby neučinil pokání, zatracen nebo zahuben; a ježto každý smrtelně hřešící nemiluje Pána Ježíše, jest patrné, že každý smrtelně hřešící jest proklet, a k tomu hledě Prorok proklíná tyto, říká: „Zlořečení, kteříž se uchylují od přikázání tvých.“ — A podle toho jest dvojí klatba: Jedna běžící až po den soudný, a ta

jest nad smrtelně hřešícími, ať jsou předzřízení nebo předzvěděni, a ta se nazývá menší klatba nebo menší vyobcování. Druhá jest klatba větší, která bude prohlášena nejvyšším biskupem v den soudný, až řekne náš slavný biskup všem předzvěděným: „Jděte zlořečení do ohně věčného.“ A položí příčinu vyobcování řka: „Lačněl jsem a nedali jste“ atd. A na toto vyobcování hodí se beze vší pochyby onen výměr, t. že jest takové vyobcování odloučení od obcování církve a od všelikého zákonného konání; neboť tehdy zatracení budou odloučeni jako smrdutí kozlové od ovec, zlí od dobrých, a nebudou s nimi obcovati v požívání blaženosti, ani v milosti milým činící, ani v žádném zákonném konání, jež by bylo spasné nebo rozkošné.

5. Běře se v pochybnost, *zdali se má vyobcování díti od preláta hlavně jediné pro smrtelný hřích*. Zdálo by se, že nikoli, protože pak by bylo mnoho příliš nespravedlivých vyobcování, která jsou vynášena nad lidmi bez poznání zločinu, a následovně by ubližovala více vyobcovávajícím než vyobcovaným; důsledek zdá se býti vyobcovávajícím těžký, protože by se nepouštěli tak snadno ve vyobcování.

Na opak takto: Vyobcování má býti léčivé a ne smrtenosné, jak praví Augustin v kázání „O pokání“, a klade se to v II., kvest. 1., kap. „Mnozí“. Ale těžkého duchovního léku nemá býti užito, leč při těžké duchovní nemoci, tedy vyobcování má hlavně jediné býti za smrtelný hřích.

V této otázce předně se předpokládá, že by se mluvilo o vyobcování církevním, při čemž budiž úsudek tento:

Úsudek 1. Jest nemožné, aby člověk byl spravedlivě vyobcován, leč by byl vyobcován předně a hlavně od sebe sama. Úsudek se dokazuje. Nikdo nemůže býti uražen nebo pohoršen, leč by byl pohoršen především od sebe sama, jak praví svatý Jan Zlatoústý, ale každé vyobcování jest veliká urážka nebo pohoršení, ježto podle něho jest vyobcovaný kladen mimo obcování věřících, tedy nikdo nemůže býti spravedlivě vyobcován, leč by předně a především byl vyobcován od sebe sama, jest tedy úsudek správný.

Z toho předně následuje, že nikdo nemá ustoupiti od chvály Krista pro vynesení vyobcování; to jest patrné, ježto jako „zlé nemá se činiti, aby vzešlo dobré“ (List k Římanům, kap. 3.), tak dobré nemá se opomíjeti, aby se člověk vyhnul nespravedlivému trestu. Ale ježto Ježíše Krista chváliti a vyznávatí jest dobré, tedy nemá se to opomíjeti pro nespravedlivé vyobcování; neboť tak Spasitel neopomíjeti vzdávati chválu Otci pro vyobcování Farizeů. Neboť v 9. kap. evangelia sv. Jana se píše: „Nebo již tak byli uložili“ atd., a ve 12. kap. téhož evangelia: „Mnozí i z knížat uvěřili v něho“ atd. — 2. následuje, že církevní vyobcování předpokládá ono vyobcování, jímž se vyobcovaný hříchem klade mimo obcování církve.

2. **úsudek.** Nikdo není k svému poškození vyobcován, sesazen a jinými církevními tresty stihán, leč především v příčině Boha, totiž, jestliže především uráží Boha. To jest patrné z toho, že se nehřeší, leč by hřích byl především proti Bohu, ale vyobcování nemůže býti

k poškození vyobcovaného, leč v příčině Boha, jest tedy úsudek správný, a z něho následuje, že zlořečení, nebo vyobcování nemá se díti, leč na protivníku zákona Kristova.

3. ú s u d e k. Nikdo nemá církevním vyobcováním vyobcovávati hlavně pro peníze. Dokazuje se takto: Nikdo nemá vyobcovávati, leč z bratrské lásky k vyléčení vyobcovaného, ale nikdo, kdo vyobcovává hlavně pro peníze, nevyobcovává z takové lásky, jest tedy úsudek správný; nižší návěst dokazuje se odvozením k nevhodnému. Dejme tomu, že Petr řádně vyobcovává hlavně pro peníze. Proti: Petr jest v bratrské lásce dle předpokladu, miluje bližního a peníze, jež mu dluhuje. Ale milovati více peníze než bližního jest proti zákonu lásky, protože každý má milovati bližního jako sebe sama; tedy Petr více miluje bližního, jehož vyobcovává, než peníze, jež mu dluhuje, a následovně více miluje spásu vyobcovaného, než zaplacení dluhu. A následovně více vyobcovává pro spásu bližního, kterou více cení, než pro peníze nebo jakýkoli časný zisk. Zkoumejmež tedy sebe samy, zdali ve svých vyobcováních zachováváme tento řád. Dále každý křesťanský mstitel křivdy má vzhledem ke křivdě proti Bohu býti mstitелеm nejurputnějším, a vzhledem ke křivdě vlastní nejmírnějším shovívatelem, a následovně nikdo nemá vyobcovávati hlavně pro to, co jemu náleží, ale pro potrestání křivdy proti Bohu. Závěrek jest patrn předně z toho, že jako milování Boha, tak i ztrestání křivdy proti Bohu má od každého býti dána přednost. — 2. jest patrn z přikázání Spasitelova v 18. kap. evangelia sv. Matouše: „Zhřešil-li by proti tobě bratr tvůj, potresci jej...“ zostřuje to až k vyobcování, t. v trestání křivdy proti Bohu, ale vlastní křivdu prikazuje Petrovi odpouštěti až do sedmdesáti sedmikrát. — 3. jest patrn ze skutku Kristova a před tím ze skutku Mojžíšova v předobrazení, který velmi prudce ztrestal křivdu proti Bohu a v příčině vlastní byl muž nejmírnější; ztrestání jest patrn z 32. kap. „Exodu“, kde pro klanění se teleti pobil 23 tisíc lidí. A Kristus v příčině Boha velmi ostře odporoval Farizeům skutkem i slovem, jak patrn ze 23. kap. evangelia sv. Matouše, avšak křivdu proti svému človecenství neřku-li trpělivě snesl, ale za pachatele se modlil, neboť ve 23. kap. evangelia sv. Lukáše se píše: „Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí.“

Z toho jest patrn, že nikdo nemá vyobcovávati hlavně pro časné věci, ježto nemá podle textu vyobcovávati pro křivdu svou, což jest více. A proto praví výklad Janův: „Biskup“, vece, „nemůže nikoho“ atd. A proto ve IV., kvest. 3. se praví, že nejspíše jest tomu rozuměti tak, že nikomu není dovoleno vyobcovávati hlavně pro příčinu vlastní.

Z toho jest patrn, že přechin, za nějž má býti uvaleno vyobcování musí býti notorický a těžký. A proto praví Mistr na tomto místě, že vyobcováním jest svazován, „kdo podečnuje napravení zjevného přechinu a zadostučinění“, a Arcijáhen v 6. kn. „O výjimkách“, kap. „Stejně“, vykládá o slově zavidlost, že větší vyobcování má býti uvalováno jediné pro zavidlost, a zakládá to na mnohém zákonu. A vzhle-

dem ke všem ostatním zákonům, jež vidíme tvrditi, že člověk má býti vyobcován pro zločin cizoložství, krádeže a takových, praví, že rozumějí: „z takového zločinu vycházející“, a praví, že toho mínění byl Hugvicius a Innocenc, jenž dí, že za pouhý zločin nikdo nemá býti vyobcován, chtěl-li by se napravit, a shoduje se s výrokem Spasitelovým v 18. kap. evangelia sv. Matouše, kde jest vyobcování založeno tam, kde musí předcházeti trojí napomenutí a když 4. trvá zavlílost, má proto nastoupiti vyobcování. A Mistr praví na tomto místě, že způsob svazování vyobcováním se provádí, když někdo podle kanonické kázně byv 3. povolán k napravení zjevného přečinu a otáleje zadostučiněti, jest výrokem církve odetnut. I jest patrné, s jak velikým zkoumáním a s jak velikou obezřelostí dlužno postupovati, prve než se přistoupí k takovému vyobcování. A proto v XI., kvest. 3. praví církev: „Nikdo z biskupů nezbavujž“ atd. — Důvod jest, že každý, kdo nespravedlivě vyobcovává, škodí sobě samému, protože ostouzeje nebo pohoršuje bližního ze závisi, hněvu nebo pomsty vlastní těžce hřeší. A proto ve XXIV., kvest. 2. kap. „Ne na věky“, praví Arcijáhen, že ten, kdo nespravedlivě vyobcovává, poddané, upadá v svatokrádež, protože svatokrádež jest poskvřňovati věc svatou, a tedy ten, kdo nespravedlivě vyobcovává, poskvřňuje věc svatou. A proto praví Řehoř v 36. kázání: „Stává se, že této moci“ atd. A nelze popříti, že každého vyobcování jest se báti, ježto nespravedlivě vyobcovaný má bedlivě zkoumati sebe sama podle písma svatého, aby si nebyl něčeho vědom sám; 2. se má báti nebezpečí toho, kdo nespravedlivě vyobcovává, a 3. škody bratří, jež by jim vznikla ze záповědi s ním obcovati. A jako se má báti nespravedlivě vyobcovaný, tak i ten, kdo vyobcovává. Neboť praví sv. Řehoř v 6. kázání: „Boj se pastýř neopatrně rozvazovati“ atd. A proto praví Augustin ve spise „O slovech Páně“ — a stojí to v XI., kvest. 3.: „Počal jsi míti bratra svého“ atd. Týž v „Kázání Páně na hoře“ — a stojí to v XI., kvest. 3.: „Nerozvážný rozsudek“ atd.

Nespravedlivě vyobcovaný pak, ačkoliv se má báti vyobcování z trojí příčiny, právě nedávno uvedené, přece pozná-li svou nevinost, má to pokorně snášeti, právě se žalmistou: „Oni zlořečiti budou, ty však žehnati“. — 2. má se radovati, že jest hoden trpěti pro jméno Ježíš potupu a má k radosti býti povzbuzován útěšným slovem Spasitele svého, jímž promlouvá k svým pokorně trpícím potupu, právě v 5. kap. evangelia sv. Matouše: „Blahoslavení budete, když vám zlořečiti budou“ atd. — Toto slovo uvažuje v žalmu 37., praví Augustin: „Byť bys i byl zatracen časně“ atd. — a stojí to v XI., kvest. 3. Týž v „žalmu“ 28.: „Ostříhej v tom nevinnosti své“ atd. — Dále papež Gelasius — a stojí to v XI., kvest. 3.: „Nad kým byl vynesén výrok“ atd.

Více o tom na tomto místě u Mistra dle Jeronýma a v kanonu, v XI., kvest. 3. veskrze.

DISTINKCE XIX.

Když bylo ukázáno...

1. Tato *distinkce* 19., pojednávající o udílení moci klíčů, obsahuje předně, že když někdo přísluhou biskupovou obdrží svěcení kněžské, tu zároveň přijímá dva klíče. — 2., že ne všichni kněží mají tyto dva klíče, protože mnozí nemají umění rozhodovati, aniž ho přijímají při posvěcení. Ale znamená, že v tom se Mistr nedrží. A proto bylo řečeno v *distinkci* předchozí, v otázce první, že každý kněz řádně vysvěcený má moc přísluhovati všemi svátostmi, ačkoliv, vzhledem k některým, jest jeho moc omezena. — 3. obsahuje *distinkce* ta, že někteří praví, že jenom ti kněží, kteří zároveň drží učení i život apoštolů, mají onen druhý klíč, jenž jest moc svazovati a rozvazovati. Jiní praví, což se i Mistru líbí, že i zlí kněží mají klíč ten, ale nehodně, a že ho zle užívají. — 4., že jiné jest žehnání, které náleží jedině kněžím, jiné, které náleží svatým lidem, ne kněžím, že zlý život kněží neubližuje poddaným, žijí-li dobře. — 5., že kněz, který jiné svazuje a rozvazuje, má býti spravedlivý a opatrný, jemný a dobrotivý, moudře zkoumající, co zpovídající se nezná nebo pro ostýchavost tají. — 6., že onen výrok Malachiášův v 2. kap.: „Zlořečiti budu požehnáním vašim“, vztahují někteří jen na kacíře a vyobcované, jichž požehnání, jak praví, jsou zlořečení těm, kteří jich následují, nebo podle Mistra (vztahuje se) na všechny, kteří nemajíce dobrého života žehnají, a požehnání jich obrátí se jim v zlořečení, tak totiž, že pro požehnání ta jsou zlořečení.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto *verse*:

T klíče člověku jsou dány, když pomazán jest
Na kněze, leč mnoho jich prvního klíče nemá vždy,
Kdežto druhý každý má; klíčů hodně užívá
Jen kněz, jenž skutků Petrových též následuje vždy.

3. *Zdali Kristus měl klíče?* Zdálo by se, že nikoli, protože nepřijal od žádného kněze svěcení kněžské a následovně ani klíče, a nepřijal-li je a neměl-li je jako člověk od věčnosti, následuje, že jich jako člověk neměl. Naopak jest Lukáš v kap. 5. právě k člověku šlakem poraženému: „Človče, odpouštějíš se hříchové tvoji“ atd. A následuje k předloženému: „Abyste pak věděli“ atd.

Jest věděti, jak bylo řečeno v první otázce předchozí *distinkce*, že klíč jest moc otevírati království nebeské a uváděti v ně, podle slov Spasitelových v 16. kap. evangelia sv Matouše: „A tobě dám klíče království nebeského“. Tuto pak moc měl Kristus jako Bůh z první svémocné mocnosti, a z mocnosti vynikání nad jiné lidi

zásluhou utrpení měl ji jako člověk, a tato mocnost vynikání zve se podsvémocná, vzhledem k první mocnosti, neboť od té má ji záslužně. Měl tedy Kristus klíče oněmi dvěma způsoby, jakožto pravý Bůh a pravý člověk, neměl je však způsobem přísluhy, jako ostatní kněží. Jemu tedy předně a hlavně náleží moc poznávatí hříchy lidské a je rozvazovati a svazovati. Tomuto tedy knězi a nejdůstojnějšímu biskupu vyznejmež nejprve hříchy své neboť on může sám od sebe v okamžiku nás rozvázati od trestu i od viny.

4. *Zdali jediné kněží mají klíče?* Jest říci, že ano, mluveno o klíčích svěcení, jež jsou moc bezprostředně uvádějící v království; ale mluveno o klíči pravomoci, jímž jest někdo vylučován ze společenství církve vyobcováváním nebo jest připouštěn rozhřešením, ten mají netoliko kněží, ale i jiní, jako vybraní arcijáhnové, arcikněží, a co nejvíce těch, kteří mají pravomoc, kteříž někdy nejsou kněžími; avšak přece oni jako nemohou hříchy odpouštětí, ježto nejsou kněží, tak ani nemohou sami od sebe rozvazovati od hříchu, pro nějž byl jimi neposlušný člověk vyloučen z církve. A věz, že abatyše a převorky nemají takových klíčů. A proto chce-li Bůh, nemohou rozvazovati ani svazovati, ale mají klíč, t. j. užití trestání proti poddaným ženám. Také věz, že kačíři, rozkolníci, sesazení a vyobcovaní mají klíče co do bytnosti klíčů, ale nemají užití, protože církev jim je odnímá prostě nebo na čas.

5. *Zdali jest každý vázán příkázáním k bratrskému trestání?* Jest říci, že ano. A to z horlivosti lásky, ne z povinnosti představenství, neboť v 18. kap. evangelia sv. Matouše praví Spasitel každému: „Zhřešil-li by pak proti tobě bratr tvůj, jdi a potresci ho mezi sebou a jím samým.“ A proto významně pravil Pán před tím v 17. kap. evangelia sv. Lukáše: „Šetřte se“, a následuje: „Zhřešil-li by pak proti tobě bratr tvůj, potresci ho.“

K tomu jest věděti, že podle sv. Tomáše „O pravdě bohosloví“ v kn. 5., jest trojí pokárání: „Lásky, bázně a studu“ atd. — Tolik onen.

Církev však podle Augustina ve výkladu na Jana v kázání 26. jest shromáždění věřících předzřízených a ospravedlněných. A proto Jeroným ve výkladu na slova: „Pověz církvi“ praví, že kdyby ani jich neposlechl, pak nutno to říci mnohým, aby měli proti němu oškli-vost, a ti kteří nechťi býti spaseni studem, byli spaseni výčitkami. — I jest patrné, že kárání křesťanů má býti vykonáváno různě. A proto v 5. kap. 1. listu k Timotheovi se praví: „Staršího netresci, ale napomínej jako otce“. Dále tamtéž: „Ty, kteří hřeší, přede všemi tresci.“ Dále v 1. kap. listu k Titovi, mluvě o některých, kteří učí pro mrzký zisk: „A protož tresci je přísně“ atd. — Avšak pokárání představenství, nebo z hnutí lásky. Káře-li ho z úřadu představenství evangelického v 18. kap. evangelia sv. Matouše: „Zhřešil-li by pak proti tobě“ atd. Na to praví Augustin: „Znáš-li sám“ atd. — Tolik Augustin v knize „O pokání“ a stojí to v II., kvest. 1. kap. „Zhřešil-li by“.

6. *Zdali ten, kdo jiného káře sám jest v hříchu, hřeší smrtelně?* Jest věděti, že ten, kdo jiného káře z hříchu, buď ho káře z úřadu představenství, nebo z hnutí lásky. Káře-li ho z úřadu představenství, hřeší, ale jak těžce, ví Bůh. Neboť nehodně užívá úřadu svého, ať jest jeho hřích zjevný nebo tajný; a totéž jest říci o tom, kdo učí z úřadu představenství. Káře-li však z hnutí lásky, tu praví někteří, že v tom nehřeší, leč by jeho hřích byl zjevný.

7. *Zdali jsou poddani vázáni káratí své vyšší, když se dopouštějí přechinu?* Jest říci, že ano, třebaže někteří pravili opak. Neboť vyšší nebo představený, třebaže je osoba veřejná, přec proto neztrácí to, co náleží osobě jednotlivé. A proto, když se dopouští přestupku, má býti pokárán, jako když nebyl představeným, avšak s úctou, aby se nestal úkor moci. Kárání bratrské pak vyměřuje se takto: Kárání bratrské jest napominání bratra k polepšení, vycházející z bratrské lásky.

I jest p o z n a m e n a t i, že se kárání liší od trestání, protože kárání značí jenom napominání, ale trestání značí s napomináním uvalení trestu, ačkoliv se často stává bez předechozího napominání atd.

DISTINKCE XX.

Jest také věděti . . .

I. Tato jest *distinkce 20.*, pojednávající o těch, kdo se kají na konci života. A obsahuje předně, že čas ku pokání trvá až do posledního okamžiku života; přec však jest nebezpečné odkládati pokání až na konec života, protože takto se kající zdá se káti spíše pro strach před smrtí než z lásky k Bohu. — 2., že pravé pokání, učiněné na konec, třebaže dosahuje života, přece ne tak, aby člověk ten necítil žádného trestu, leč by snad byla taková prudkost lkání a lítosti, že by stačila k potrestání přechinu; nestačí-li však, musí býti očištěn ohněm očištění, kterýžto oheň, třebaže není věčný, divným způsobem přece jest těžký, protože vyniká nad všeliký trest, který člověk kdy vytrpěl v tomto životě. — 3., že to jest říci o tom, kdo v tomto životě nenaplnil pokání; neboť nestačí-li vnitřní pokání na potrestání hříchu a vnější pokání se nenaplní, pocítí člověk ten očistec a bude potrestán tíže. Totéž jest říci o tom, kdo naplnil uložené pokání, které však pro neznalost nebo nedbalost kněze nebylo přiměřené. — 4., že podle jakosti hříchu má úsudkem představených býti určeno pokání, protože u Boha neplatí tolik míra času, jako bolesti; a neplatí tolik zdržení se pokrmů, jako umrtvení neřestí. — 5., že od nemocných ležících v nebezpečí smrti má se vyžadovati pouhé vyznání hříchů, nemá však býti ukládáno pokání, ale má býti uvedeno ve známost a tíha pokání má býti ulehčena modlitbami a almužnami, jestliže by (nemocný) odputoval. Uzdravil-li by se však, zachovejž pilně způsob pokání od

kněze uloženy. — 6., že v čas nouze nemá se kajícím se upíratí usmíření nebo pokání. Tak jestliže nemocí zatíženi, co dříve chtěli, v přítomnosti kněze naznačiti nemohou, mají prospěti svědectví okolajsoucích věrných a (nemocní) dosahují zároveň dobrodiní pokání a usmíření. — 7., že žádného kajcníka, jehož zločin jest veřejný, který pobouřil celou obec, kněží nemají usmířovati, aniž se poradili s biskupem, leč by je nutila krajní nutnost. — 8., že kněz nemůže, aniž se poradil s biskupem, usmířovati vyobcované ani veřejné kajcníky, ani posvěcovati panny, může to však na rozkaz biskupa. Křížmo však nemůže nikdy světití. — 9., že kdyby někdo pospíchaje k pokání a nenalezna kněze odešel, jeho obět má býti přijata.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto *verše*:

V kdo se pozdě kaje, třeba úlohy své nenaplnil,
Prost je očistce, je-li vnitřní jeho bol stačující.
Nesmíš chtít, by se kál tedy, leč z nemoci kdyby povstal.
Zemře-li, nechť pomohou jemu dáváním pokrevenci.
Prostý kněz může vždy rozvazovat' litující
Panny i posvěcovat', jen z rozkazu biskupova však.

3. *Zdali se někdo může káti na konci svého života?* Jest říci, že ano. Neboť Bůh všemohoucí jest vždy připraven dávatí milost připravujícimu se; ale poněvadž ona příprava záleží ve svobodě úsudku, který se může náhle s pomocí boží odvrátiti od zlého a obrátiti k dobrému, proto člověk, pokud má užití svobodného úsudku, může se káti.

Z toho následuje, že ti, kdo odsuzují k věčnému zatracení člověka, o němž jim není známo jeho zatracení z písma, zjevení ani smyslové zkušenosti, jsou soudcové nerozvážní a nepraví, protivící se slovu Kristovu, jímž praví v 6. kap. evangelia sv. Lukáše: „Nesudte a nebudete souzeni“ atd. a v 7. kap. evangelia sv. Matouše: „Nesudte, abyste nebyli souzeni“ atd. — Ale takoví zaslepení nerozvážným soudem, který má sestrou utrhaní, matkou závist a bažičkou pýchu, kteréž všechny jsou jedna mrzká rodina, stali se nerozvážnými soudci, utrhači, závistníky a rouhači proti Bohu. Neboť takto soudíce nevědomě se rouhají moudrosti Boha Otce jelikož všeliký soud dán jest Synu (Jan. kap. 5.). A ježto tak soudí ne s laskavostí, ale zuřivě se rouhají laskavosti Ducha svatého, tu arci vynášejí se takovým soudem nad Krista Syna božího, který praví v 8. kap. evangelia sv. Jana: „Vy podle těla soudíte, já nesoudím žádného“ t. j. vy soudíte podle hnutí tělesného, které vás vede k záhubě. Ti se také protiví Apoštolu Kristovu, který poznal tajemství boží a praví ve 4. kap. 1. listu ke Korintským: „Nesudte nic před časem“ atd. — A oni nerozvážní soudcové neuvažují, že jedině Bohu náleží souditi o věcech skrytých, neboť on jediný zná srdce lidská — II., kvest. 3., kap. „Tázal jsi se“. — A nepozorují oni nerozvážní soudcové, že lidé neznají mnohé ze soudu božího, chválicě, co on kárá, nebo káříce, co on

chválí — XI., kvest. 1., kap. „Kněžím“ na konci dle Řehoře. — Tito soudcové jsou také odvážnější archanděla Michaela, který se neodvážil vynést nad ďáblem soud zlořečení, o němž praví Juda v Kanonice: „Ježto Michael archanděl“ atd. Neznajíť zajisté, že člověk ten jest zatracen, a přece vynášejí soud zlořečení; pravice: „člověk ten jest zatracený“, zlořečí tomu, komu snad Bůh žehná.

Kéž by tito, kteří ne z lásky, ale těžkou bezbožností urážejí své srdce, slyšeli slova 21. kap. Ježíše Siracha: „Rtové neopatrných“ atd.

Položíme-li tedy, že by člověk ten o němž tak nerozvázně soudí, byl zatracen, a oni ze zloby mu zlořečí jako zatracenému ďáblu, což jest to, než že rtové jejich bláznivé věci rozprávějí a v ústech bláznů jest srdce jejich a sami zlořečí duši své. Vskutku hořkost zbavila takové lidi smyslů. Neboť ve 21. kap. Ježíše Siracha se praví: „Jestliť nemoudrost“ atd. A proto nejmilejší, abychom se vyhnuli pošestlosti, která se páše v soudu nerozvážném, slyšme Spasitele svého, a tak nesuďme. Slyšme soudce svého a tak nezatracujme. Slyšme sv. Řehoře, co píše Konstantinu v Miláně, což jest položeno v XI., kvest. 3., kap. „Ve všech věcech“, že „ve všech věcech, které“ atd. — Tolik veliký svatý Řehoř.

Toto jsem vykládal pro ty, kdo nerozvážným soudem s jistotou tvrdí a káží, že Mistr Jan Viklef jest na věky zatracen do pekel. Já však, chtěje se uchýliti od soudu nerozvážného doufám, že jest z počtu k spáse určených. A jestli v nebi, budiž pochválen slavný Pán, který ho tam umístil; jest-li v očistci, osvobodíť ho milosrdný Pán rychleji; a jest-li v pekle, zůstaniť ve věčném trestu dle spravedlivého soudu božího.

Hle, přecházím to prostředním způsobem, více se táhna naději k božímu milosrdenství, než zoufáním k věčnému zatracení, od něhož račiž nás všechny osvoboditi všemohoucí Pán. A chvalmež všemohoucího Boha za jeho nejmilostivější milosrdenství, že jest tak milosrdný k odpouštění, že tomu, kdo na smrtelném lůžku pravým srdcem žádá o milost, jí neodpírá, jak ukázal na svatém lotru, a chvalme jeho výtečnou moudrost, jíž chtěl nám, avšak pro náš užitek, skryti poznání, jakého konce dojdou lidé a zjeviti smrt jenom některých k užítku jejich církve, jak jest patrno na Lazarovi a bohatém hodovníku, na svatém lotru a více jiných. Jest-li tedy k užítku církve, byl-li Mistr Jan Viklef zatracen, prosme Pána, aby se utišila nesvorlost kázících a proucíh se, aby to zjevil.

Bylo by říci něco o pozdním pokání, o němž krásně pojednává Augustin v kázání „O pokání“, které počíná: „Kajicníci“, jak uvádí Mistr na tomto místě, a také o ohni očistcovém, o němž já málo říci umím; lepším se mi tedy zdá, abych se učil dobře žítí, než nejisté věci rozsévati o takovém ohni. Neboť jestliže dobře žije postačitelně se budu káti nebudu se báti ohně pokuty, o němž praví Mistr, že „tento oheň, třebaže nebyl věčný“ atd. — Tolik Mistr.

DISTINKCE XXI.

Také bývá kladena otázka . . .

1. Tato jest *distinkce 21.*, pojednávající o odpuštění hříchu co do stavu budoucího života. A obsahuje předně, že po tomto životě se některé hříchy odpouštějí, netoliko co do trestu, ale i co do viny. — 2., že všední hříchy spalují se ohněm očišcovým a jsou po tomto životě odpouštěny. — 3., že ti, kdo rozjímají o Bohu, milují bližního a konají dobré skutky, jsou jisti od věčného ohně, jímž bezbožní jsou mučeni, a od ohně očišcového, jímž se očišťují někteří k spáse určení. — 4., že ti, kdo zamýšlejí líbiti se světu, přece však dávají přednost Bohu, a jsou oddáni tělesným náchylnostem, manželkám, domům, držávám tak, že ničemu nedávají přednost před Kristem, jsou znamenáni těmito třemi věcmi: dřívím, senem a strništěm, které v mysl dokonalých nepadají, protože dříví jest velká náchylnost k věcem světským, menší náchylnost je seno, a nejmenší strniště. A v myslích lidí dokonalých jest zlato, t. j. rozjímání o Bohu, stříbro, t. j. milování bližního, a drahé kamení, t. j. dobré skutky učiněné v lásce, ačkoliv i mezi těmito jsou jiné všední hříchy, než náchylnost naznačená. — 5., že všechny zločinné skutky musí alespoň jednou býti vysloveny při zpovědi, leč by některé vypadly z mysli. Za všední však postačí obecná zpověď, dokonalejší však jest je vysloviti, jestliže se opakovaly. — 6., že jako kající nemá tajiti hřích, poněvadž je to pýcha, tak ani k vůli pokoře nemá se vyznávati vinným v tom, v čem není vinen, protože taková pokora jest neopatrná a činí hříšníkem. — 7., že kněz se má stříci, aby hříchy zpovídajících se lidí jiným nevyzrazoval, jinak aby byl sesazen a po vsech dnech pokládán za nečestného — 8., že žádný kněz nemá přejímati člověka svěřivšího se druhému knězi ku pokání bez souhlasu toho, jemuž se dříve svěřil, leč by byl nevědomý.

2. Verše:

X Pán po smrti též z hříchů všedních ty promíjí,
 Jež stravovány jsou pak jak seno v ohni očištee.
 V příčině vin lehkých vyznání dějž se obecné,
 Jež i při těžkých též stačuje, když známy ti nejsou.
 Kněz má být' sesazen vyzradí-li hřích svěřený mu.
 Nikdy neměň kněze pak, leč snad tehdy kdyby byl slep.

3. Ježto se v této distinkci pojednává mnoho o hříchu všedním, proto zdá se užitečným věděti, *co jest hřích všední a jak se liší od smrtelného.*

K tomu jest poznamenati, že Bůh náš jest nejvyšší otec, jehož veliký dům jest celý svět. Má pak v domě tom rozumná stvoření, jako anděly a lidí k službě. Ale protože jest vševědoucí,

předzřizuje některé k blaženosti, kteříž mu slouží jako synové a dědicové. Jiné pak předzvidá k zatracení, jímž však přece dává pro stav života svobodu úsudku, podle něhož jako synové budou moci býti spaseni a jako synové zatraceni, neboť předzřízení a předzvědění jest nahodilé a ne prostě nutící k jedné straně. Třebaže však Bůh neustále stejně miluje předzřízené, ježto jeho chtění, jímž chce, aby byli oblaženi, jest nepohnutelné, jak bylo řečeno výše podle Mistra, často však synové předzřízení odpadají na tomto světě dle nevděčnosti od hodnosti a jména synovského, jak patrně na Adamovi, Petrovi, Davidovi a Marii Magdaleně a ostatních podobných, které Bůh, milosrdně je předzřizuje ke spáse, milostivě povolává zpět, jako zbožný Otec trestaje syny.

A tento smysl vyjadřuje Apoštol ve 12. kap. listu k Židům: „A což jste zapomenuli na napomenutí“ atd. A následuje o předzvěděných: „Pakli jste bez kázně“ atd. Ježto tedy řečený nejvyšší moudrý Otec ustanovil tak zachovávatí jisté věci, aby všichni, kdo by z rozumných služebníků se protivili, byli vyvrženi ze zvláštního domu a rodiny, některé věci pak ustanovil tak, aby protivící se nebyl proto vyvržen, ale snesl trest uvnitř domu —: jest patrné, že jest znatelný rozdíl mezi těmito chybami, a že přiměřeně jest rozdíl i mezi tresty. A proto věci prvním způsobem protivně ustanovením nazývají se nedovolené a zakázané, a ty zovou se podle způsobu toho smrtelnými. Ale věci druhým způsobem protivně ustanovením jsou neurčité a nazývají se všední. Ježto tedy hřích a milost jsou protiklady, jest patrné podle pravidla Aristotelova, že předzvěděný jako nemá na věky oné milosti, tak nemá na věky jména syna onoho předzřízení nebo přisvojení, třebaže někdy má milost a následovně jméno syna podle přítomné spravedlivosti. A tak velmi dvojsmyslně jest z domu nebo rodiny Kristovy.

Naproti tomu však předzřízený, třebaže je některý vypuzen na čas mimo církev, když přestane býti v milosti a synovství podle přítomné spravedlivosti, přece vždycky zůstává nezrušitelným synem přisvojení silou milosti předzřízení, a tak jest uvnitř církve, jež jest počet předzřízených, třebaže byl mimo částečnou církev zachovávající lásku podle přítomné spravedlivosti.

A podobné jest rozlišení o hříchu všedním, o synu, o církvi a o milosti, která má býti v této lásce; dlužno pamatovati. Odtud jest patrné, kterak dvojsmyslně jsou hříchy všední v předzřízených a předzvěděných, v souhlase s milostmi a tresty.

4. Z toho, jak vidno, lze shrnouti, že smrtelný praví se všeobecně trojako, jako se trojako praví všední. Prvním způsobem každý hřích předzvěděného, který ruší milost milým činíc podle přítomné spravedlivosti a odporuje milosti předzřízení, protože přivádí druhou smrt, o níž se rozumí slovům 5. kap. 1. listu Janova: „Kdo se narodil z Boha, nehřeší, ale zrození boží zachovává jej.“ „Nehřeší“ t. hříchem, který přivádí věčnou smrt, protože „zrození“, jímž se podle předzřízení narodil z Boha, „zachovává jej“.

2. způsobem všeliký hřích v předzřízeném, rušící milost časnou, jíž by si duše zalibovala v životě duchovním, nazývá se hříchem smrtelným, protože působí duchovní smrt, třeba že ne stálou.

3. způsobem nazývá se každý hřích předchodně přivádějící první nebo druhou smrt duše hříchem smrtelným, jako rána, která přivádí smrt, zove se smrtelnou, třeba by sama sebou postačitelně nezpříčiňovala smrt, a tím způsobem hřích všední zvykem stává se smrtelným.

Obdobně může hřích všední rozuměti se trojako:

Prvním způsobem, když z věčného zřízení božího milostivě se připravuje odpuštění za něj; a tím způsobem všeliký hřích předzřízeného prvotní nebo činný, zove se všedním (odpustitelným), protože skrze pokání jest hoden odpuštění.

A toho způsobu užívá Augustin v knize ‚O pokání‘, a jeho uvádí Mistr v této čtvrté knize, v dist. 17., řka: „Stává se totiž všedním“ atd. Dále Augustin ve spise ‚O pravém a falešném pokání‘ kap. 9. (a Mistr klade to v této čtvrté knize, dist. 20., kap. 2 na konci) praví: „Snaž se tedy každý“ atd. A následuje: „Neboť některé hříchy smrtelné“ atd.

3. způsobem nazývá se všedním hříchem ten, který ob stojí s milostí podle přítomné spravedlnosti, třebaže odporuje milosti předzřízení, a tak všeliký hřích, který přivádí účinně smrt druhou, byť i obstál s milostí dle přítomné spravedlivosti, pravil by se smrtelným. A tak lze rozuměti doktorům pravicím, že není žádný hřích tak všední, aby, zalíb-li se, nestal se smrtelným, pak praví ‚Výklad‘ na slova žalmu: „Blahoslavení ti, jichžto příkrytí jsou hříchové“, a Augustin ‚O ohni očistcovém‘, a Kanon v dist. 25., kap. ‚Jedna‘ § ‚Zločinu‘. A tím způsobem možno rozuměti Augustinovi na tomto místě: že mnoho lehkých hříchů skládá smrtelný, jako mnoho zrn nebo písku skládá břímě, jímž nesoucí se unaví; mnoho kapek pomalu vnikajících v otvor potopí lodici, jak praví ve výkladu na Jana v kázání 12. A v knize ‚O desíti strunách‘ kap. 6. praví: „Maličké hříchy, zanedbají-li se, zabijí.“

5. Po těchto poznámkách k porozumnění výrokům svatých mluvmе tedy o hříchu formálně a nazvemež smrtelným hříchem ten, který přivádí smrt buď první nebo druhou, zbavuje duši milosti. — Všedním pak ten, který nezbavuje duši milosti přiváděje smrt, ale umenšuje lásku, kterýžto se podle více řečí nazývá hříchem každodenním, protože jím každodenně hřešíme.

Některý hřích smrtelný také bude podle pojmu, jako ten, který jenom na čas usmrcuje duši. Jiný prostě smrtelný, který usmrcuje duši na vždy, jako jest hřích konečné nekajicnosti, který nelze očistiti žádným trestem, protože nebude odpuštěn ani na tomto světě ani na onom, jak praví Pravda ve 12. kap. evangelia sv. Matouše, a Mistr uvádí to na tomto místě.

Nyní bylo by promluvíti o očistci, o němž beze vší pochyby věřím, že jest, a podobně o jeho ohni, o němž praví Augustin ve 21. kn.

„O městě božím“, kap. 9., že oheň ten bude těžší, než cokoli, co může člověk vytrpěti zde v životě. A protože, jak jsem řekl na konci otázky distinkce bezprostředně předcházející, umím málo o tom mluvit, proto ponechávám čtoucím mínění svatých doktorů Augustina a Řehoře, abych nemluvil nebo nežvástal bez základu jako straka.

6. Tážeme se, *zda-li kněz jest vázán zatajiti každý hřích ve zpovědi mu odkrytý*. Jest věděti, že zjevení hříchu knězi děje se dvojako, buď prostě a úplně ve zpovědi svátostné, a ten, jest-li smrtelný, zvláště žádným způsobem nemá kněz zjeviti. A to jest drženo předně dle zákona přirozenosti, jenž praví: „Co sám nechceš, toho jinému nečiň“. A ježto by kněz nechtěl, aby někdo jeho hřích naň prozradil, tedy... 2. se to drží dle zákona lásky nebo bratrství, jenž praví: „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého“ (Matouš, kap. 22.); 3. jest to drženo z ustanovení církve, která to ustanovila pro vyhnutí se pohoršením, a po druhé, aby lidé nebyli odvraceni od zpovědi. A proto v „Extravag.“ o pokání a odpuštění v kap. „Každý člověk obojího pohlaví“, praví se o knězi, který slyší zpovědi takto: „Střež se vůbec“ atd. Přísně se to zakazuje v „O pokání“, dist. 6. Zpovědníci mají tedy býti opatrní, neboť praví bystrý Doktor v kvest. 2., článku 2. „Zda-liž může říci“ atd. A protož střež se ve způsobu vypravování, aby neřekl to jako ve zpovědi mu zjevené. A proto v žádném případě nemůže to učiniti, a mlčení to nikdy nebojuje proti lásce. A proto opak bojoval by proti obecné lásce. A proto dlužno zavrhnouti onen *vers* právníků:

Jestli kacířství hřích, ježž ni zpověď neukrývá.

Ne že by metrum nebylo dobré, ale protože mínění to jest falešné. Dále sv. Tomáš v kvest. 2., čl. 1.: „Zpovědník nemá kacíře vyhraditi“ atd.

Ale řekl bys: jest možno, že by se zpovídal někdo, kdo chce zapáliti město, nebo zaváděti blud, nebo pobiti mnoho lidí, aneb zraditi celé království křesťanské pohanům. Tedy pro zachování obecného dobra a vyhnutí se tak velikým nebezpečím může, ba má kněz pro sílu lásky k bližnímu takovou zpověď vyjeviti.

K tomu odpovídá Mistr na tomto místě výrokem sv. Řehoře, který praví v poslední kapitole: „Kněz střež se přede vším, aby z těch hříchů, které jsou mu zpovídány, něco někomu opakoval, ani bližním, ani cizím, ani, čehož chraň Bůh, k vůli nějakému pohoršení“ t. se vyhnutí, nebo od kajicníka učiněnému. A lze odpověděti slovy 3. kap. Apoštolova listu k Římanům: „Zlé nemá se konati, aby vzniklo dobré“; a protože jest zlé zrazovati zpověď a člověk nemá hřešiti ani za získání celého světa, tedy ani zpovědi zrazovati nemá.

Ale řekl bys: „co tedy má činiti kněz?“ Praví se, že má Boha prositi, aby onoho člověka ráčil odvrátiti od jeho zvráceného úmyslu, a ty, jimž chce člověk ten učiniti zlé, aby ráčil chrániti; a může je kněz opatrně napřed ohraditi beze vši zrady zpovědi, aby oni chovali se ostražitě k vůli nebezpečí.

Z toho jest patrné, že kněží slyšící laiky, kteří zamýšlejí zanítiti pochodně nebo zapáliti nebo zabiti člověka, a vypravují to těm, kterým to hrozí, říkáce, že to slyšeli ve zpovědi, podle výše uvedeného bystrého Doktora hřeší smrtelně.

Ale řekl by kněz: biskup chce, abych mu to zjevil, pod trestem vyobcování. K tomu odpovídá sv. Tomáš v kvest. 6. čl. 1., řka: „Odtud i kdyby někomu bylo přikázáno“ atd.

Dále by řekl kněz: kníže mne chce zabiti, nezjevím-li mu toho. Odpovídám: co jest slavnějšího, než pro vyhnutí se hříchu zúmynslně vytrpěti pokorně slavné mučednictví?

DISTINKCE XXII.

Ježto výše bylo mnoha výroky potvrzeno . . .

1. Tato *distinkce 22.*, pojednávající o návratu hříchů odpuštěných obsahuje, že otcové, t. svatí doktorové, někteří praví, že pro opětný pád hříchy odpuštěné se vracejí, jiní však praví, že pro hříchy odpuštěné není nikdo po druhé trestán, ale že se praví, že odpuštěné hříchy se vracejí a připojují proto, že pro nevděk takto vinný hříšník stává se takým, jakým byl dříve. A Mistr, nečině újmy žádné z obou stran, ponechává úsudek pilnému čtenáři. — 2., že věc svátosti pokání jest vnitřní pokání, vnější pokání však jest svátost, t. j. znamení vnitřního. — 3. že někteří praví, že vnější a vnitřní pokání jest svátost, a ne dvě svátosti ale jedna, a odpuštění hříchů jest toliko věc.

2. Odtud *verše*:

Y soud otců o vracení hříchů že je různý.
Svátost bol vnější jest, věc vnitřní je bolest zas,
Neb znamení toliko první, svátost je druhý zas,
Tak že věcí tedy pak jen odpuštění je neřestí.

3. Tážeme se *„sdali odpuštěné hříchy se vrátí, jestliže člověk po lítosti srdce pohrdne zpovědí, nebo opět upadne v týž nebo podobný hřích*. Mistr praví, že rozřešení této otázky jest zmatené a nejasné pro různosti náhledů. Možno říci, že se nevracejí samy v sobě ani co do viny, protože kon hříchu pominul a nevhodnost duše byla zničena milostí, ani se nevracejí co do provinilosti; vracejí se však nějakým způsobem v účinu, t. proto, že zpříčiňují po sobě těžší hřích (t. nevděku) a následovně těžší trest. — Pro to se obecně praví, že se vracejí co do nevděku.

4. *Co jest opět poklesnouti?* Odpovídá se, že jest to vrátiti se z dobrého k zlému; „O pokání“, *distinkce 2. a dist. 3. a 4.* téměř veskrze. A jest to velmi zlé. Neboť Spasitel praví ve 12. kap. evangelia sv. Matouše a v 11. kap. evangelia sv. Lukáše: „I bývají poslední

věci člověka toho horší nežli první.“ A v 5. kap. evangelia sv. Jana: „Aj zdrav jsi učiněn“ atd. Apoštol v 1. kap. listu ke Galatským praví: „Divím se, že jste“ atd. Dále v 6. kap. listu k Židům: „Nebo nemožné jest jednou již osvěceným“ atd. — Výklad: to jest, nemohou podruhé obnovení býti křtem, ani vlastní mocí, ani po tomto životě se navrátiti k užitečnému pokání. A pro to praví Petr ve 2. kap. 2. svého listu: „Učiněn jest poslední způsob jejich horší“ atd.

To uvažuje Augustin v Listě ke kterémusi hraběti praví: „Opět klesnouti v hříchy jest“ atd. A v knize „Samomluv“ praví: „Nesmírné jest pokání“ atd. A opět klesnutí jde s nevďekem, ba jest zpříčinováno od nevďeku. Neboť kdyby ten, kdo přijal dobrodiní odpuštění viny, byl vděčen, pak by se nevracel k hříchu. A podobně kdo litoval hříchu, řídil by lítost obecně až k účinu.

5. Jest pak nevďek neřest, již člověk stává se nevďečným k Bohu, nebo člověku za dobro. A má mnoho druhů. První jest opovržení dobrotou — Izaiáš v 1. kap.: „Syny jsem vychoval“, a následuje: „oni pak strhli se mne“.* — 2. jest vzpoura proti dobrotě vyšších podle slov 13. kap. evangelia sv. Jana: „Ten, kdož jídá chléb“ atd. — 3. jest navrácení pomsty místo milosrdenství —: evangelium sv. Matouše, kap. 18.: „Služebníče nešlechtný“ atd. — 4. jest přijímání marné slávy za dobrodiní. A proto Bernard v knize „O milování Boha“ dí: „Jest pýcha“ atd. — 5. jest ustupovati od Boha hříchem. A pro to Augustin „O pokání“, v dist. 5., kap. 2. „Oplakávejž“ vece: „Upadá v neřest nevďeku“ atd. — 6. jest zapomenutí dobrodiní božího. Obraz toho jest na číšníkovi, který zapomněl svého vykládače Josefa (Genesis, kap. 40.). A proto Seneka ve spise „O dobrodiních“ praví: „Nevďečný jest, kdo“ atd.

Ježto tedy opět klesnutí a jeho otec nevďek jsou hříchy velmi těžké, proto kněží, kteří přijali od Boha mnoho dobrodiní, nejúsilovněji mají se jich varovati.

6. *Zdali opět klesnuvši jest vázán vyzpovídati se s hříchů dříve odpuštěných?* Praví se, že nikoli, leda snad všeobecně, aby řekl, že spáchal mnoho podobných nebo větších, a říci, že nebyl vděčen za udělenou milost dřívějšího pokání. O tom jsou různé domněnky; bezpečnější však jest, aby byly vyznány všechny hříchy jeho všeobecně nebo zvlášť.

A z n a m e n e j, na konci této distinkce o svátosti pokání, že v něm dějí se tři věci: 1. vnější činnost, jako pláč, půst, zbožné volání a kon kněze rozhřešujícího; a ty věci jsou toliko svátost. Ale 2. děje se odpuštění hříchu, jež jest toliko věc svátosti; 3. děje se vnější pokání, t. lítost, a ta jest svátost i věc svátosti; svátost jest vzhledem k odpuštění a věc svátosti jest vzhledem k vnější činnosti.

*) — pohrdli mnou.

Pozn. překl.

DISTINKCE XXIII.

Mimo uvedené...

1. Tato jest *distinkce* 23., pojednávající o páté svátosti, t. o posledním pomazání. Obsahuje předně, že vedle jiných svátostí jest poslední pomazání svátost nemocných, které se děje na konci (života) olejem od biskupa posvěceným. — 2., že pomazání jest trojí: první, jímž jsou pomazáni králové a biskupové a křtenci na temeni, na čele pak biřmovanci; 2., jímž jsou pomazáváni katechumenové a novicové na prsou a mezi lopatkami; 3. jest pomazání nemocných olejem. — 3., že křížmo má v sobě smíšený dvě tekutiny, t. j. olej, t. svědomí a balsam dobré pověsti. — 4., že tato svátost byla ustanovena od apoštolů, v 5. kap. listu sv. Jakuba, t. k odpuštění hříchů a pozdravení těla, — 5., že vnější pomazání jest svátost, vnitřní však pomazání, které se vykonává odpuštěním hříchů a zmnožením ctností jest věc této svátosti. — 6., že opomíjeti tuto svátost z pohrdání jest zatratitelné. — 7., že křest, biřmování a svěcení nikterak se naopakují, ale svátost oltářní, pokání, manželství a pomazání se opakují, ačkoli jiní praví, že žádná svátost nemůže se opakovati co do celosti, t. co do posvěcení věci, protože ani táž voda, ani týž olej, ani týž chléb není dvakráte žehnán; avšak co do přijímání některé se opakují a některé ne.

2. Verše

Z churavi se maži olejem, od biskupa, jenž byl
Posvěcen; onť poleví tělu, hřichy se jím tu promíjí.
Zhrdnout' tím olejem — to vždycky je zatratitelné.
Uvnitř věc, znamení vně. Víckrát dát se nemůže.

3. *Co jest poslední pomazání, které jest svátost?* Odpovídá se, že bystrý Doktor vyměřuje poslední pomazání v 2. hlavní části takto: „Svátostné poslední pomazání jest“ atd.

Z tohoto výměru následuje předně, že jenom nemocní lidé mají býti pomazáváni, protože se praví ve výměru: „člověka nemocného“. 2. následuje, že jenom lidé dospělí, moudří a přející si toho mají býti pomazáváni, protože se ve výměru praví: „kajícího se“; tím jsou vyloučeny děti, nemoudří, zuřivci a ti, kdo nemají milosti k svátosti, tím pak, že se praví „na určitých místech těla“, ukazuje se, že člověk ne na každé části těla má býti pomazáván. Má se pak pomazání diti na ústrojích pěti smyslů, leda že se ústa maží místo jazyka, pro ošklivost, a také proto, že mají dva úkony, t. chutnati a mluvit. Zachovává se pak pomazávání podle sv. Tomáše v kvest. 7., čl. 2. na místech pěti smyslů, vzhledem k nutnosti svátosti, asi ode všech proto, že tam jsou první kořeny hřešení: avšak mazání nohou a ledví není z nutnosti svátosti. A proto od některých jest

zachováváno, od některých však ne. Protože jest tedy patero údů sloužících pěti smyslům, t. oči zraku, uši sluchu, chrpí čichu, ruce hmatu, ústa chuti a síle vyjadřující, a nohy slouží chůzi a bedra plození — a protože dotýkati se údů pohlavních a nohou zdá se poněkud nečestné a tak by se neslušelo knězi, aby se dotýkal ženy na místě bujnosti a na nohou, proto zdá se případným, že v Čechách lidé na třech místech mazání nejsou; postačíž tedy mazání na místech pěti smyslů.

Ale řekl bys: někteří nemají pěti smyslů, jako slepí, bezrucí a čichu nemající; kde tedy ti mají býti mazání, protože podle výroku sv. Tomáše „O nutnosti svátosti“: „jest pět míst pěti smyslů“? Praví se předně podle něho, že aspoň místa jim blízká mají mazána býti; 2. lze říci, že svatému tomu dlužno rozuměti vzhledem k lidem, jimž Bůh neupřel údů ani násilí neodňalo. A v tomhle není velká důležitost; neboť postačí, aby kdyby měli jen ústa a uši, ty jim byly pomázaný. Neboť může-li člověk býti spasen bez pomazání vůbec, může také býti spasen bez pomazání některého údů.

A z n a m e n e j, že v ostatních částech výměru dává se na rozum pět věcí, jež jsou z podstaty této svátosti: 1. jest, aby pomazávající byl kněz; 2. jest úmysl, 3. jest olej nemocných, 4. slova nemocných, 5. jest rozlišení míst, o nichž bylo promluveno.

A z n a m e n e j, že při této svátosti forma slov jest jenom v modlitbě, jak praví Jakub: „Zavolej starších sboru, ať se modlí za něho.“ Při křtu záleží forma jen ve výraze; neboť praví Pán: „křtíce je“. Při svátosti pokání záleží forma v modlitbě a ve výraze. Tolik Tomáš „O pravdě bohosloví“ v kn. 6. kap. 33. Formou pak této svátosti jsou slova, která praví kněz, t. „Skrze toto pomazání a své nejmilostivější milosrdenství odpustiž tobě Pán, čehokoliv jsi se dopustil zrakem“, a tak i o jiných smyslech se připojí.

Dále: svátost tato nemá se opakovati v téže nemoci, leč by se přidružila nemoc jiná, více nutící k smrti.

Liší se také svátost tato od biřmování v účinnosti, v látce a ve formě, v místě, v čase a v přijímajícím i v připravujícím.

V účinnosti že tato svátost připravuje k rychlejšímu vzletu, ale biřmování k lepšímu boji.

V látce proto, že biřmování (děje se) olejem smíšeným s balsámem, toto však olejem čistým.

Ve formě proto, že biřmování (děje se) ve vyjádření oznamovacím, toto však v žádacím.

V místě proto, že biřmování (děje se) jen na čele, toto však na různých částech.

V čase proto, že biřmování (děje se) u mladých, toto u starých.

Dále: biřmování (děje se) ve zdraví, toto v nemoci. To vzhledem k přijímajícímu.

V dávajícím proto, že biřmování (jest dáváno) od biskupů, toto však od kterýchkoli kněží.

Účin této svátosti pak jest povzbuzení nábožnosti, odpuštění hříchů všedních a smrtelných, nejsou-li v paměti, posílení duše, zahnání ošklivosti a často polevení nemoci těla. A proto praví Jakub: „A modlitba víry uzdraví neduživého, a jestliže zhřešil, budeť jemu odpuštěno.“ — A toho i já si žádám. Amen.

DISTINKCE XXIV.

Nyní přistupme . . .

Tato *distinkce 24.*, pojednávající o svátosti svěcení, které má sílu k duchovnímu pložení věřících, obsahuje předně, že jest sedm svěcení pro sedmitvárnou milost Ducha svatého, již kdo účastni nejsou, nehodně přistupují k církevním svěcením. Jsou pak svěcení tato: První ostiarius, 2. lektor, 3. exorcista, 4. akolytus, 5. podjáhén; 6. jáhén, 7. kněz; a vykládají se rozdíly a povinnosti těchto všech. — 2., že ačkoli všech těchto sedm svěcení jest svatých a duchovních, přece kanony výborně soudí, že jenom dvě svatá svěcení se tak nazývají, t. jáhenství a kněžství, protože prvotní církev měla prý jen tato a jen o těchto máme příkázání Apostolovo. — 3., že svěcení jest cosi svatého, čímž se posvěcenému odevzdává duchovní moc a úřad. — 4., že biskup, velekněz, nejvyšší kněz jsou jména úřadů, ne svěcení. — 5., že svěcení biskupská dělí se na čtvero, t. na patriarchy, arcibiskupy, metropolity a biskupy. — 6., že mše*) se tak zove buď proto, že poslána jest hostie, čehož připomenutí se děje v officiu, pročež se praví: „Ite, missa est“, t. j. následujte hostii, která jest poslána k nebesům, pilice za ní, nebo protože poslaný s nebe přichází k posvěcení těla Páně, t. j. aby byl přítomen při posvěcení.

2. K tomu jsou tyto verše:

W ze sedmi vždy stupňů svěcení duchovenstvo
Skládá se; z nich však jen dva jmenují se svatými.
Jest pak to svěcení znamená jakési duchovní.
Jméno jen k úřadu jest biskupství, ne svěcení však.

3. *Zdali jest dobrý výměr svěcení položený na tomto místě:* Svěcení jest jakési poznamenání církve, jímž se posvěcenému odevzdává duchovní moc. Praví se, že ano. Odtud poznamenáním rozumí se vnější znamení; vnitřní účín pak jest dotčen, když se praví: „jímž se odevzdává duchovní moc“; a podmět tu moc přijímající jest dotčen slovem „posvěcenému“.

*) Lat. missa = 1. mše; 2. poslaná. Odtud slovní hříčka.

Pozn. překl.

Protož jsou ve výměru uzavřeny tři věci, z nichž lze shrnouti úhrnem, co náleží k celosti svěcení.

Předně, že svěcení jest poznamenání lišné od všelikého lidu laického, tak že někdo jest úplně zaujat pro uctívání Boha. A proto svěcení předchází jakési rozlišení tonsurou a věnečkem, jímž se podle Augustína rozumí odvržení chťiců časných a povznesení mysli k věcem vyšším, aby se ukázalo, že duchovní jest cele určen k uctívání Boha především, aby přijímaje věneček řekl: „Pán dil dědictví mého“. Neboť tu přijímá znamení duchovního, který se počítá k druhu Páně. A protože takový má býti vyučen ve chvalách božských, které nejvíce záleží v žalmech, proto stav žalmu jako předchozí předchází jiná svěcení, který Isidorus počítal mezi svěcení toliko v širším smyslu.

2. však, že svěcení jest poznamenání posvěcující a v sobě samém posvěcené a svěcení záleží v nerovnosti stupňů a plné lišnosti, dle toho jak to vyžaduje sedmitvárná milost, k jejíž spravování jest svátost svěcení hlavně zřízena; odtud jest, že jest sedm svěcení postupně rozložených až ke kněžství, v němž se svěcení zastavuje, protože jemu náleží posvěcovati svátost těla Kristova, v kterémžto Kristu jest plnost všech milostí. A proto ostatních šest jest jaksi podříšených, jsou to jakési stupně, jimiž se vystupuje k stolci Šalomounovu. Těch šest jest také pro dokonalost počtu, protože šestero jest první dokonalý počet. Neboť pro dokonalost přísluhy jest nutno, aby někteří přísluhovali božskými svátostmi vzdáleněji, někteří blíže, někteří pak nejbliže, aby nic nescházelo v posvěcené přísluze. Odtud jest, že jest 6 svěcení služebných a sedmé jest ze všech nejdokonalější, v němžto se vytváří svátost oltářní a v němžto jako poslední mezi dovršují se svátosti Páně. —

3., že svěcení jest poznamenání zmocňující, netoliko však vzhledem k rozdělení ostatních svátostí, ale i vzhledem k sobě. A moc kněžství spojena s mocí světiti kněže jest větší; tedy zbývá biskupství, které podle Mistra na tomto místě dělí se na čtvero, t. na patriarchy, arcibiskupy, metropolity a biskupy; a jak tito mají býti uzpůsobeni, to je dosti jasno z tohoto místa u Mistra.

4. Zdali se ve svátosti svěcení uděluje milost? Praví se, že ano, ale připraveným. Neboť když jest od Boha dávana nějaká moc k prospívání církvi, jest dávano i to, čím se vhodně může dít vykonávání té moci. A protože svátost svěcení dává se k rozdělení jiných svátostí, což aby se dobře dalo, vyžaduje milosti milým činící, odtud jest, že tomu, kdo se dobře připraví k takovému rozdělení, jest od Pána udílěna milost ve svěcení, které přijímá.

5. Zdali ten kdo povyšuje nehodné lidi k svěcení jako takový hřeší? Jest říci, že ano. Neboť nevěrností jest vinen ten, kdo svému nejmilostivějšímu Pánu k úřadu velmi obtížnému opatřuje lidi nehodné k přijetí a neschopné k vykonávání toho úřadu. Avšak kteří jsou nehodní — při tom jest věděti předně, že každý smrtelně hřeší jako takový a pro ten čas jest nehoden.

A proto se všeobecně rozlišuje o podmínce posvěcení, že něco se vyžaduje k posvěcení z čestnosti a vhodnosti, něco však z nutnosti, a to dvojako. Neboť něco se vyžaduje z nutnosti svátosti, totiž to, čehož když člověk nemá, nepřijímá svátosti svěcení. Něco však se vyžaduje z nutnosti přikázání, totiž to, co se v právu kladně nebo záporně přikazuje zachovávat, se strany toho, kdo má být vysvěcen.

Z prvního jest patrno, že nemá být vysvěcen hoch před užitím rozumu, protože věk a opatrnost jest z čestnosti a vhodnosti svěcení. Jest pak domněnka jakási, jež praví, že užití rozumu jest z nutnosti při přijetí každého svěcení, čehož opak vidíme z Extravag. „O duchovním zřízení“.

Vzhledem k druhému: pohlaví mužské jest z nutnosti svátosti, protože pohlaví ženské není schopno svátosti svěcení, ježto ani ze starého zákona, ani z nového zákona neukázal Pán, aby toto pohlaví přijalo svěcení; proč to však je, ví on.

Kladou se některé příčiny vzdálené, předně že nesluší se ženě modlití se s nepřikrytou hlavou (II. kap. I. listu ke Korintským); 2., že žena nemá učití (2. kap. I. listu k Timotheovi). Ale tyto podmínky nebo příčiny by nepostačily, protože jinak před zákazem Pavlovým nebyly by bývaly postačitelé. A podobně by se opět kladla otázka, proč by ženy nemohly učití a modlití se s nepřikrytou hlavou. — Stojím tedy při příčině první, t. protože Bůh to nevyjádřil ani nedal příklad toho, a potom Pavel zakázal ženám úkon svatého svěcení, že proto nemohou být svěceny.

Někteří však pravili opak, pojímajíce podnět k bludu z toho, že ve XXVII., kvest. I. se přikazuje, aby jáhenka nebyla vysvěcena, dokud jí není 40 let., tedy svěcení jáhenské může náležeti ženě; a v téže kvest. se přikazuje, aby nikdo neuchvacoval ani neznepokojoval jáhenku.

Dále v distinkci 32. jest poučována kněžka (presbytera), jak má řídití dům; tedy se zdá, že stav kněžský náleží ženě. Ale proto budiž požehnán Kristus Pán, který nejsvětější Panně neudělil svěcení, ale spíše muži, Jidášu Iškariotskému, kterého zatratil.

K první pohnutce se praví, že za starodávna se některé jeptišky nazývaly jáhenkami, ne pro svěcení, ale protože měly povolení k čtení homilie při ranním officiu.

Podobně k druhé; neboť kněžkou nazývá se v království řeckém manželka kněze; v církvi pak římské nazývala se kněžkou abatyše nebo kterákoliv počestná paní, která jiným ukazuje cestu mravy a příklady. A nyní se nazývá kněžkou kuběna knězova.

Dále jest z nutnosti přikázání, ač ne z nutnosti svátosti, aby ten, kdo má být vysvěcen, netrpěl žádný kanonický trest, t. aby nebyl vyobcován, nesprávný, nečestný, sesazený, v interdiktu nebo zbavený úřadu.

A nesprávnosti jest příliš mnoho příkladů, z nichž některé byly

předobrazeny ve 21. kap. „Levitiku“, kde se praví: „Mluvil Pán k Mojžíšovi“ atd.

Hle, jak mnohé nehodné kněžství vypočítává Pán, což dlužno rozuměti buď přesně do slova tak, jak to skytá člověku porozumění, nebo ve smyslu tajemném; a koho hlavně měl Pán, jenž mluvil, na mysli, o tom má poučení v církvi nového zákona. Avšak vykládati to přeneseně bylo by příliš dlouhé.

6. Jest poznámenati, že všeobecně může někdo býti nesprávný trojako podle kanonů. Jedním způsobem pro zločin, 2. ne pro zločin, 3. pro neurčité věci, rozuměj, že někdy jsou zločinné někdy ne.

Pro zločin, jako jest-li svatokupec nebo nespravedlivý vrah, nebo jinak mnohonásobně zločinný.

Druhé se stává mnoha způsoby; neboť nesprávnost následuje dvojženství, které samo sebou není zločinem; následuje i nezákonně narozeného. První v Extravag. o dvojženství, druhé v Extravag. o synech kněží, kteří nemají svěcení býti. Následuje (nesprávnost) také na těle znešvařeného, nebo na některém údu zkomoleného nebo nesmírně poškozeného, nebo s těžkou nemocí zápasícího, jako epileptika. Neboť takoví jsou nesprávní, jak patrno z Extravag. o lidech na těle znešvařených a z Extravag. o duchovním oslabeném.

3. se stává dvojako, jak patrno na vrazích a dvojžencích, protože takoví jsou někdy s hříchem, někdy bez hříchu. O těchto stojí v Extravag. o úmyslné vraždě a také v dist. 7., kap. „Divím se“ a v dist. 55., kap. poslední.

K pochopení těchto některých věcí jsou tyto *verše*:

*Úplnost těla, pak neznešvaření, pohlaví, věk
a vzdělanost, svoboda, křest, pak život, arcí i vůle,
počest, víra, titul, též úmysl, forma a moc, čas.
Toť věci nutné jsou k svěcení vždy, má-li se dáti.*

A protože o těchto nesprávnostech jest příliš mnoho látky, proto postačí to, což již řečeno.

DISTINKCE XXV.

Bývá kladena otázka ...

Tato *distinkce* 25. pojednává o udílení a přijímání svěcení a obsahuje předně, že někteří praví, že svátostmi církevními, zvláště těla a krve Páně, svěcení a birmování nemůže býti přisluhováno od kacířů. Jiní praví, že Kristovy svátosti s právem dávání trvají i ve všech bezbožných, i v kacířích jistých a zatracených; mohou totiž dávat, ale záhubně, a kterým by dali, ti nemají podruhé býti vy-

svěcení. Jiní praví, že takové svátosti vykonané podle obyčeje církve jsou dobré v bytí, ale zlé v účinu, zlé dávajícímu a zlé přijímajícímu. — 2., že o svatokupcích netřeba býti na vahách, že jsou kacíři, oni však přece před výrokem sesazení světi a posvěcují, a že svatokupci („Šimoněnci“) se nazývají vlastně ti, kdo podle kouzelníka Šimona necenitelnou milost chtějí za peníze prodávati. A kdo za svatou přísluhu přijímají peníze po způsobu Jezi, ti mají se nazývati „Jezité“; všichni však, i dávající i beroucí jmenují se svatokupci a obojí jsou týmž výrokem potlačeni. — 3., že kdo by vědomě dopustili, aby byli vysvěceni od svatokupců, u těch jest posvěcení vůbec nesprávné; kteří však jsou vysvěceni od svatokupců, o nichž, když jsou svěceni, nevědí, že jsou svatokupci, kteří i tehdy jsou pokládáni za katolíky těch vysvěcení milosrdně se snese. — 4., že kdokoliv prodá jedno z těchto, bez něhož druhé se nedostane, provinil se prodejem obojího; a proto, kdo posvěcenou věc kupuje, o tom jest dokázáno, že kupuje posvěcení. — 5., že kacířství svatokupecké dělí se na dvě. Jedni totiž jsou svatokupecky od svatokupců svěceni, doplň, jako když ten, kdo má býti povýšen, povyšujícího podplatí. Jiní svatokupecky od ne svatokupců, jako když ten, kdo má býti povýšen, podplatí přítele biskupovy, aniž on to věděl. Jiní ne svatokupecky od svatokupců, jako když přátelé toho, kdo má býti povýšen, bez jeho vědomí podplatí biskupa povyšujícího. — 6. a naposled, že praví svaté kanony, aby podjáhen nebyl vysvěcován před 14. rokem, ani jáhen před 25., ani kněz před 30.

2. O tom jsou tyto verše:

Z církve vyhání vždy přemnohé patrné to kacířství.
Dí pak jedni, že těm světití lze není, a druhí zas,
Svátost též že činí, podruhé však dát' že se nesmí
Dle mravu církve ta, již takoví udělí; ale že vždy
Zlá je beroucím ji, však i těm, kdo ji takto udílí.
Byv sesazen takový, nesmí světití jako dříve;
Marné jest svěcení takového vzaté dobrovolně.

3. Tážeme se, *co jest svatokupectví?* I praví Pařížský v 1. kvěstii, a obecně praví to doktorové, že svatokupectví jest úsilná vůle prodávati nebo kupovati věc duchovní nebo s duchovní spojitou. Zde se svatokupectví vyměřuje předně konem vnitřním, když se praví úsilná vůle, t. j. chtění; 2. konem vnitřním, když se dodává kupovati nebo prodávati; 3. předmětem, když se praví věc duchovní nebo s duchovní spojitou.

Ale zdá se, že lépe se vyměřuje takto: Svatokupectví jest nezřízená vůle směňovati statky duchovní za časné; neboť „nezřízená vůle“ jasněji ukazuje chybu, než „úsilná vůle“, protože neřku-li jest dovoleno každému člověku, ale

každý člověk má kupovati blaženost a následovně má úsilně kupovati duchovní statek za časný, jako mluví Bůh v proroku Izaiáš kap. 55., řka: „Pojďte, kupujte bez stříbra“; a Spasitel v 10. kap. evangelia sv. Matouše učí kupovati odplatu prorokovu za čiši vody studené k nápoji; a ježto odplata prorokova jest život věčný, jenž jest věc duchovní, jest patrnó, co máme na mysli. A svatí Augustín, Řehoř, Beda a ostatní svatí učí pilně usilovati o koupení království božího. Dále učitel má úsilně směňovati svým žákům vědění. A podobně kazatel nebo přísluhovatel svátostmi má úsilně směňovati za malou časnou podporu úřad duchovní.

A proto v takovém směňování není sama sebou neřest, ježto praví Apoštol v 9. kap. 1. listu ke Koríntským: „Jestliže my vám“ atd. Majít duchovní přísluhovatel s přísluhovatelem věcmi časnými míti k sobě ohled a chtíti se úsilovně navzájem podporovati a svatým měněním navzájem se občerstvovati. A následovně hřích nezáleží v směňování sebou samým, ale v nezřízenosti směňování. A protože hřích záleží ne sám sebou ve vnějším konu, ale kořenově v konu chtění, proto se praví, že svatokupectví záleží v konu moci volní, když se praví: „svatokupectví jest nezřízená vůle“.

A takovým nezřízeným konem zhřešil Šimon, po němž se jmenuje svatokupectví (*simonie*); neboť chtěl nezřízeně směniti peníze za moc duchovní právě v 8. kap. „Skutků apoštolských“: „Dejte mi tu moc“ atd. Dříve měl nezřízené chtění a potom nabídl peníze, řka: „Dejte mi“ atd. — Hle, nic nekupuje a přece upadá v těžkou nepravost, pročež pravil k němu Petr: „Peníze tvé budžte s tebou“ atd.

Jest tedy patrnó, že bez nezřízeného chtění nepáše se svatokupectví, ale nezřízenou vůlí bez vnějšího konu páše se svatokupectví. Neboť jako bujnost, vražda a falešné svědectví mají nejprve bytí v srdci, jako v hnízdě ďáblově, a pak se spáší skutkem, tak jest tomu i se svatokupectvím a s každým zločinem, jak patrnó z 15. kap. evangelia sv. Matouše.

Ale proti poslední části výměru se namítá: Zdá se totiž, že každý smrtelně hřešící jest svatokupec, protože prodává ďáblu duši, věc duchovní, za hřích krátký, časný. Zde se odpovídá popřením závěrku proto, že nechce úsilně směňovati duši za hřích, protože nechce dáti duši ďáblu za hřích, a ani nemá v úmyslu míti hřích, jako svatokupec chce přímo dáti jednu věc za jinou. Přece však mohlo by se připustiti, že každý smrtelně hřešící páše svatokupectví řečené obecně; avšak zvlášť a pověstně nazývá se svatokupectvím nezřízená smlouva o duchovní úřad boží, kterážto smlouva, ježto jest nebezpečná o tak nebezpečném tajemství, následuje obecně každý hřích při tom úřadu. A proto mají duchovní velmi pilní býti toho, aby neprodali nejprvé duši za hřích.

4. Běre se v pochybnost, *zdali svatokupci jsou kacíři?* Zdálo by se, nikoli, neboť, ježto každé kacířství jest falešné učení, protivné svatému písmu a zatvrzele hájeje, jak bylo řečeno výše při distinkci 13. — a žádné svatokupectví není falešné učení atd., tedy žádné svato-

kupectví není kacířství. Závěrek platí v „camestres“; nižší návěst jest patrna, protože žádné svatokupectví není učení, ježto jest jenom nezřízené chtění, jak se praví v předchozí otázce.

Na opak jest Mistr, právě na tomto místě: „O svatokupcích netřeba býti na vahách, že jsou kacíři.“ A jest-li tomu tak, tedy jest svatokupectví kacířství. Jest to také patrné z kanonu z výroku papeže Paschasia v I., kvest. poslední, kde se praví: „Jest patrné, že svatokupci“ atd. A v I., kvest. 1. se praví: „Snesitelnější jest kacířství“ atd.

Jest to také patrné ze sv. Řehoře, jenž praví v „Registru“: „Oltář a desátky“ atd. Týž tamtéž: „Ježto všeliké lakomství“ atd.

V této otázce jest držeti stranu kladnou, ježto svatokupectví jest druh kacířství, jak bylo svrchu řečeno při distinkci 13. Avšak sv. Tomáš v kvest. 4. článku 2. praví: „Svatokupci nejsou vlastně kacíři.“ Ale kdo může popříti, že zatvrzelý svatokupce chce zlomiti řád Ducha svatého, uče slovem nebo skutkem věci protivné písmu svatému? A následovně má falešné učení, protivné svatému písmu, které praví v 10. kap. evangelia sv. Matouše: „Darmo jste vzali, darmo dejte“. Odtud protože Šimon myslel, že se daru božího lze zmocniti z nezřízené vůle, již nepravě chtěl koupiti a potom draze prodati, a Duch svatý učí darmo dávat pro Boha dar boží, jest zřejmo, že jako takový byl protivný písmu a Duchu svatému. Byl-li před tím zatvrzelý nebo ne, já nevím, myslím však, že nebyl zatvrzelý, protože k napomenutí Petrovu ihned pravil v 8. kap. „Skutků apoštolských“: „Proste vy za mne“ atd.

Od tohoto Šimona se nazývají všeobecně Šimoněnci, ačkoli zvláště od různých lidí podle napodobení jich skutků jsou jim dávána jména.

A proto všichni, kdo přijímají peníze, aby přijali někoho v hodnost církevní, nazývají se Jeroboamité, protože jako Jeroboám prodávají církevní hodnost, neboť se praví ve 13. kap. 3. „Knihy královské“: „Kdokoliv chtěl“ atd. Ale co následuje tamtéž pro tuto příčinu, praví písmo: „Zlřešil dům Jeroboamův“ atd.

Dále: všichni, kdo přijímají peníze, aby dali radu proti spravedlivé příčině, nebo aby zlořečili dobrým, nazývají se Balamité od Balama, o němž ve 22. kap. knihy „Numeri“. Ale jakého dobra dosáhl Balám, který pohrdnuv vírou v Boha dal radu k zničení národa Izraelského, praví Petr Damianský: „Balám, syn Beorův“ atd. a níže: „Prorok byl“ atd. Že pak jsou někteří Balamité, vidíme tvrditi apoštola Petra, který praví ve 2. kap. 2. svého listu: „Majíce srdce“ a tak dále.

Není tedy divu, jestliže prostí laikové, bojující pod jhem Páně, hlasem lidským, t. j. laskavým, brání nemoudrosti Balamitů, kteří pro zisk zneužití zlořečí lidu božímu.

Dále od Jezi zovou se Jezité. Kterýžto Jezi vzal odměnu za sílu proroka, jak stojí v 5. kap. 4. „Knihy královské“. Ti tedy, kteří po udělení duchovní milosti lakomě vymáhají dary, slovou Jezité, jichž

se přichytí malomocenství Jezovo; o těch pak praví Petr Damianský: „A protože jsou někteří“ atd. — Tolik onen.

Dále: Iškariotští nazývají se vlastně ti, kteří jako Jidáš Iškariotský smlouvají se o posvátné věci, řkouce: „Co mi chcete dáti?“ Ale tito mají slyšeti, co praví Pravda: „Dobré by jemu bylo, aby se byl nenarodil člověk ten“ (Matouš, kap. 26.).

Dále od Šimona zovou se Šimonity nebo Šimoněnci ti, kdo podle kouzelníka Šimona nabízejí dary, aby obdrželi duchovní moc, z nichž každému se praví skrze Petra, náměstka Kristova, v Šimonovi: „Peníze tvé buďtež s tebou“ atd.

Hle, jest rozlišeno pět druhů svatokupeckého kacířství, t. Je-roboamitů, Balamitů, Jezitů, Iškariotských a Šimoněnců, kteréž všechny kárá Mistr všeobecně ve dvojích, t. v Jezitech a Šimoněncích, jako se svatokupectví všeobecně páše ve dvou skutcích, protože buď v nezřízeném chtění, jímž někdo chce dosíci daru směněním dobra časného za duchovní nebo naopak, nebo podruhé, protože za dobro duchovní, které již má, vyhledává časný zisk, jako Jezi.

A obojího chtění mají se varovati zvláště duchovní, jak v dosahování svátostí nebo hodnotí, tak i v podávání svátostí. Neboť praví svatá synoda Triburská v I., kvest. 1.: „Bylo řečeno, že“ atd.

A vzhledem k dosahování hodnotí praví sv. Řehoř v „Registru“, a stojí to v I., kvest. 1.: „Jestliže někdo ani neslynoucí“ atd.

A vzhledem k obojímu zároveň, t. vzhledem k dosažení důstojnosti a udílení svátostí praví Innocenc, a klade se to v I., kvest. 3., kap. konečné: „Jestliže někdo nabyt prebend“ atd.

Hle, jak jasně praví, že ani před ani po nemá se nic vymáhati, protože jest to svatokupecké, ani pod rouškou nějaké zvyklosti, jako „myslí, že je to dovoleno proto, že“ atd. (Extravag. o svatokupectví, kap. „Když v těle církve“.).

Týž tamtéž: „K sluchu apoštolskému přišlo“ atd.

Hle, nečině újmy žádné z obou stran položil jsem celou tuto kapitolu, t. „K apoštolskému“, již lakomí duchovní chtí podpírati své lakomství, nazývajíce vymáhání chvalitebným zvykem. Ale zbožný učedník Kristův ví, že chvalitebný zvyk jest dary boží daro pro Boha rozdati lidem, jak praví zbožný Spasitel v 10. kap. evangelia sv. Matouše. Tím však nezapovídám, aby kněz ne lakomě, ale umírněně dle své nutnosti přijímal ofěru od bohatého, chudému však a nemajícimu, sám-li by měl, poskytniž daru. Neboť to jest chvalitebný zvyk u mužů apoštolských, kterému učili Spasitel a jeho učedníci.

Bylo by více říci o svatokupectví, ale pro krátkost času nutno to ponechati na jinou dobu.

DISTINKCE XXVI.

Ježto ostatní svátosti . . .

1. Tato jest *distinkce 26.*, pojednávající o sedmé svátosti, t. manželství. A obsahuje předně, že svátost manželství byla ustanovena před pádem k vůli potomstvu, ale po pádu jako lék k vyhnutí se neřesti. — 2., že první ustanovení mělo přikázání, ale druhé mělo dovolení. To znamená tolik: Adamovi a Evě uložil Bůh manželství, ale Apoštol dovolil, aby, kdo chce, vstoupil v sňatek, a kdo nechce, zanechal toho, a toto dovolení přišlo teprve po rozmnožení lidí. Ale před tím bylo vždy přikázání, i po hříchu, jímž se praví: „Rostěž a množtež se a naplňte zemi“. — 3., že někteří kacíři, t. Taciani sňatek zavrhuji. Ale že manželství jest věc dobrá, ukazuje se předně proto, že Bůh je ustanovil v 2. kap. knihy ‚Genesis‘; Spasitel potvrdil je vlastní návštěvou a zázrakem dle 2. kap. evangelia sv. Jana; zapověděl propustiti manželku necizoložnou v 19. kap. evangelia sv. Matouše. A Apoštol praví v 7. kap. 1. listu ke Korintským, že panna, vdá-li se, nehřeší. — 4., že manželství jest znamení spojení Krista a církve, kterážto církev spojuje se s Kristem duchovně láskou a tělesně podobností přirozenosti. Souhlas znamená v manželství první sponu a smíšení (tělesné spojení) druhou a souhlas a smíšení tvoří dokonalé manželství, protože jsou plný a vyložený obraz manželství Krista a církvi. Ale souhlas bez smíšení jest plné manželství, ale není plný a vyložený obraz, ježto jest toliko duchovní.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto *verse*:

Vjítí do manželství k vůli plození bylo dříve
Před hříchem nucené, ale pak již jen dobrovolné.
Manželství samo jest dobré a dobré znamená též.

3. *Má-li manželství ustanovení?* Jest říci, že ano. Neboť manželství, dle toho jak jest zřízeno k vytvořování potomstva, bylo ustanoveno za času nevinnosti. A proto tehdy bylo za povinnost přirozenosti; dle toho pak, jak jest zřízeno za lék po hříchu, bylo ustanoveno za času zákona přirozenosti. Co do určení osob bylo ustanoveno za času zákona Mojžišova. Ale pokud jest znamení spojení Krista a církve, lze říci, že bylo ustanoveno za času zákona nového, předpokládajíc ustanovení prvá.

I jest poznamenati, že povinnost v předeslaném jest přiměřený úkon jedné každé osoby podle ustanovení božích. A proto manželství bylo před hříchem ustanoveno k přiměřenému úkonu, jímž by bez hříchu bylo rozplozováno pokolení lidské k službě boží. Po hříchu však bylo ustanoveno netoliko za povinnost, ale i za lék proti hříchu, protože úkon ten, kdyby nebyl omlouván dobrem manželství, byl by smrtelný hřích.

4. *Zdali jest manželství věc přirozená?* K tomu praví sv. Tomáš v kvest. 1.: „Věc přirozená praví se dvojako“ atd.

Z toho jest patrné, že manželství jest jistým způsobem věc přirozená.

5. *Zdali jest manželství svátost?* Praví se, že ano. Neboť Apoštol praví v 5. kap. listu „k Efezským“: „Svátost tato veliká jest“. Ale jak jest svátost, totiž znamení svaté věci, t. spojení Krista s církví, jest patrné z Mistra na tomto místě.

Ale řekl bys: Lék co do užití neměl předcházeti nemoci; tedy ani manželství nemělo předcházeti jako lék; a následovně není svátost, jelikož každá svátost jest dána za lék, ale protože manželství předcházelo nemoc, jelikož bylo ustanoveno před všelikým hříchem, jak bylo již řečeno v první otázce, tedy atd. . . . Odpovídá se popřením prvního závěrku. Neboť manželství, ačkoliv předcházelo nemoc, přece nemělo smysl léku a léčiva; ale po hříchu bylo dáno ve smyslu léčiva a léku, a odtud jest, že manželství bylo dříve přikázáno, nyní pak přestalo býti přikázáním. Neboť Bůh dal prvním lidem přikázání v 1. kap. knihy „Genesis“: „Rosttež a množte se“, a týmž způsobem přikázal Noe a synům jeho v 9. kap. knihy „Genesis“. — Tedy tehdy nepřímě i jiným lidem, aby v svůj čas uzavírali manželství.

A proto tehdy manželství nebylo méně dobrým panictvím, jako jest nyní, protože tehdy bylo nutno rozmnožování lidí; a proto praví Augustin, že bezženství Janovu nemá se dávati přednost před manželstvím Abrahamovým.

A namítá-li se: Abel nebyl manžel a zemřel, tedy nenaplnil přikázání manželství a následovně byl zatracen, nelitoval-li — praví se, že nebyl tehdy zavázán k manželství.

Neboť kladné přikázání nezavazuje pro vždy, jako záporné zavazuje, ale zavazuje podle přiměřenosti a příhodnosti času a místa. Z toho jest zjevno, že nyní nezavazuje člověka přikázání manželství, protože vzhledem k rozplozování se čas velmi změnil.

6. *Zdali všeliký úkon manželský při smíšení jest hřích?* Praví se, že nikoli. Neboť předpokládáme-li, že přirozenost tělesná jest od dobrého Boha, jak vyznává katolická víra, pak jest nemožné říci, že to, k čemu přirozenost naklání a čím se druh přirozenosti zachovává, jest všeobecně zlé a že se nemůže díti dobře. Odtud, jelikož přirozenost naklání k úkonu manželskému a jím se děje zachování druhu z přikázání božího, není správné říci, že jest to vždycky zlé.

7. *Zdali jest úkon manželský záslušný?* K tomu praví sv. Tomáš v kvest. 3., článku 4.: „Ježto žádný kon vycházející z uvážení“ atd. — Tolik svatý Tomáš.

8. *Zdali tělesné smíšení náleží k celistvosti manželství?* Tu jest věděti, že jest dvojí celistvost: Jedna, k níž se běře zřetel podle první dokonalosti, která záleží v prvním bytí věci, a tak smíšení nenáleží k celistvosti manželství. Druhá celistvost jest ta, k níž se běře zřetel

podle dokonalosti druhé, která jest v konání věci, a tak jest smíšení tělesné z celistvosti manželství.

A věz, že látkou této svátosti mohou se zváti ty osoby nebo lišnost pohlaví u osob. Neboť muž znamená Krista, žena pak církev.

Formou této svátosti pak jsou slova vyjadřující souhlas; to pak se děje někdy slovy o budoucnosti, 2. slovy o přítomnosti. A proto podle prvního vyjádření slov povstává první stupeň manželství, podle druhého druhý stupeň; a když po slovech vyjadřujících manželství následuje tělesné spojení, povstává třetí stupeň. A proto podle některých zove se první stupeň manželství počaté, ale ne skutečné, aneb platné, protože tu se dějí zasnuby a ne manželství; druhý stupeň jest manželství skutečné a platné, ačkoliv ne dovršené, třetí stupeň činí manželství dovršené.

Když tedy praví Augustin: „Manželství není dokonalé bez smíšení pohlaví“, vidno, že slova ta nutno vztahovati k třetímu stupni, který přímo znamená spojení Krista a církve jak duchovní co do lásky, tak tělesné co do sjednocení člověčenství, jimž Slovo navždy s sebou sloučilo přirozenost lidskou atd.

DISTINKCE XXVII.

Po tom jest si všimnouti . .

1. Tato *distinkce* 27., pojednávající o souhlasu a vůli manželů předchozí, obsahuje předně, že manželství jest manželské spojení muže a ženy, obsahující jedinečnou zvyklost života. — 2., že choť nemůže bez souhlasu druhého slíbiti zdrženlivost. — 3., že účinkující příčina manželství jest souhlas, doplň vzájemný, vyjádřený slovy o přítomnosti. — 4., že jest jakási smlouva svatební, učiněná o budoucnosti, pročez se nazývají snoubenci a snoubenkami, a nejsou proto pravými manžely, a že jest jakási smlouva manželská o přítomnosti, která snoubence a snoubenku činí také manžely; a obojí smlouva jmenuje se zasnoubení nebo zasnuby; druhdy však vlastně zasnuby jmenují se jakési slavnostní úmluvy svatební. — 5., že, kdyby se někdo smluvil se ženou slovy o budoucnosti, a kdyby v případě jeho smrti jiný smluvil se s ní o přítomnosti, nepřekáží to, aby postoupil k svatým svěcením, protože nepojal vdovu. Jestliže se však ožen člověk smluvil slovy o přítomnosti, pak po jeho smrti zůstane vdovou, a druhý, jenž by s ní byl spojen v manželství, nepřistupujž dále k svatým svěcením, protože pojal vdovu. A znamenej, že Mistr se v tom neдрží, leč by se tomu rozumělo tak, že by byla od obou poznána (*Extrav. „O dvojženících“, kap. „Dlužno“*). — 6., že jen souhlas o přítomnosti uskutečňuje manželství, po kterémžto souhlasu, kdyby se člověk spojil s jiným, byť i tuto následovalo smíšení tělesné, má býti povolán zpět k prvnějšímu spojení.

2. O tom jsou tyto *verse*:

Muž se ženou nemohou se rozloučiti nikdy žijíce
 Ni v klášter vstoupit', nedají-li oba k tomu souhlas.
 Manželství učiní slova přítomnosti platící,
 Neb věrnosti slibem oba manžely hned se stanou tu,
 Byť by i po smlouvě snad k úkonu nikdy nedošlo.
 Snoubenec arcí je ten, kdo slib tu činí do budoucna,
 Přítomně-li slíbiš, co snoubenec, ihned i choť jsi.

3. Běře se v pochybnost, *co jest manželství?* A Mistr odpovídá, že manželství jest manželské spojení muže a ženy mezi zákonitými osobami obsahující jedinečnou zvyklost života. Tu jest věděti podle Petra v kvestii 1., že Mistr má v úmyslu vyměřiti jenom manželství úplné, k němuž sbíhají se tři věci: Neboť nutno předně, aby bylo počaté souhlasem duchů, 2. vyjádřené slovy a 3., aby bylo dovršené smíšením a platné věrností uzavírajících je, t. j. svátostí víry.

A dotýká se ve výměru čtveré příčiny, t. formální v slově 's p o j e n í'; 2. látkové, v slovech 'm u ž e a ž e n y', 3. účinkující, ve slově 'm a n ž e l s k é', t. j. manželským souhlasem nebo chtěním uzavřeném, a příčiny účelné ve slovech 'o b s a h u j í c í j e d i n e č n o u z v y k l o s t ž i v o t a'. Neboť nerozlučitelnost jest dobro v manželství, dobro pak má smysl účelu.

Vykládá se pak výměr manželství podle Raimunda tak, že manželství jest spojení, t. duchů, muže a ženy, a ne mužů a ženy, ani muže a žen, neboť ani jeden muž více manželek, ani jedna žena více mužů nemůže manželsky míti. O b s a h u j í c í j e d i n e č n o u z v y k l o s t ž i v o t a, to jest, že žádný z obou nemůže bez souhlasu druhého slíbiti zdrženlivost.

Možno také říci, že manželství jest zákonité spojení manželů, neboť podle zákona božího jest jim dovoleno dále ploditi děti bez hříchu; neboť Bůh nařídil, aby Adam a Eva, a následovně, aby každý dva manželé takto se spojili v tělesném plození.

I jest poznamenati, že něco jiného jest manželství, něco jiného uzavření a něco jiného svátost manželství. — Co jest to manželství, bylo již řečeno.

Uzavření manželství pak jest vzájemné mezi mužem a ženou přecítání těl jich na vždy k plození potomstva k náležité výchově.

Svátost manželství pak jest vyslovení určitých slov muže a ženy navzájem k sobě, znamenajících vydání navzájem moci nad těly k náležitému rozplozování potomstva z ustanovení božího účinně znamenající milost, jež má udělena býti navzájem vstupujícím ve svazek k vzájemnému milostnému spojení duší; nebo nejsou-li to určitá slova, jest to učinění určitých znamení, znamenajících vzájemné vydání moci nad těly.

První z těchto jest trvalé v duších, druhé jest toliko v ději, třetí prostě záleží v úkonu toliko v ději. Tak to liší Skotus.

4. *Zdali souhlas jest příčina manželství?* Praví se, že ano, ačkoli ne úplná, ale s ustanovením božským; avšak souhlas obou osob, netoliko jedné, a souhlas slovy o přítomnosti, ne však o budoucnosti, jak se obecně praví. A proto souhlas o přítomnosti tvoří manželství, ale (souhlas) o budoucnosti tvoří zaslíbení, které se jmenuje zasnuby.

A proto praví sv. Tomáš v kvest. 4.: „Zasnuby jsou slib budoucího sňatku“ atd. — Tolik svatý Tomáš.

5. *Zdali souhlas, vyslovený slovy, schází-li souhlas vnitřní, tvoří manželství?* Praví se, že nikoli, na soudě svědomí, třebaže je tvořil na soudě církve, která soudí o věcech zjevných. Z toho následuje atd.

DISTINKCE XXVIII.

Zde bývá kladena otázka . . .

1. Tato *distinkce* 28., ukazující, jaký má býti souhlas, aby utvořil manželství, obsahuje předně, že souhlas o budoucnosti, potvrzený přísahou, neutvořuje manželství. A proto kdyby muž potom pojal manželku a žena vdala se za manžela, obojí sňatek se stane a předchozí křivou přísahu dlužno napravit pokáním, a následující sňatek nemá býti rozvázán. — 2., že při této svátosti jsou některé věci příslušející k obřadnosti a ozdobě, jako předávání od rodičů, žehnání kněží a takové. Některé pak příslušejí k podstatě svátosti, jako souhlas o přítomnosti, který sám postačí k svazku manželství, byť se stal i v tajnosti; ale kdyby jeden druhého opustil, není nucen církevním soudem, aby se vrátil, protože tajný svazek nemůže býti svědky dokázán. — 3., že žena nebyla učiněna z hlavy Adamovy, aby nebyla paní, ani z nohy, aby nebyla služkou, ale z prostředku, t. j. z boku, protože choť má býti družkou. — 4., že když muž praví: „Beru si tě za manželku svou“ a žena také: „Beru si tě za muže svého“, těmi slovy, nebo jinými znamenajícími totéž vyjadřuje se souhlas, ne k spojení tělesnému, ani k soužití tělesnému, ale k manželskému společenství. A proto nutno, aby žili spolu, leč by se snad stejným slibem řádovým rozloučili tělesně buď na čas, buď až do konce.

2. Odtud *verše*:

Prísahu možno měnit', když slib jí dán do budoucna
K manželství, přec však, kdo činí toto, těžce hřeší vždy.
Souhlas tajně daný manželství vytváří vždy,
Arci že souhlas ten týká se žití společenství.

3. *Co jest souhlas, který tvoří manželství?* Práví se, že jest to souhlas k manželskému spojení, kteréžto spojení jest sdružení muže a ženy k tělesnému spojení a důsledně k ostatním věcem vzhledem k muži a ženě, dle toho, jak se jim dává vzájemná moc. A proto zdá se, že dobře pravili ti, kteří řekli, že souhlas k manželství jest souhlas k spojení tělesnému nepřímou nebo přímo, a tento výrok má oprávnění první úmysl lidí, který nejprvé a hlavně se vztahuje k spojení tělesnému, když manželé navzájem souhlasí, nebo když se zasnoubí, nebo prostřednictvím kněze oddají.

4. *Zdali donucení může spadati v souhlas?* Jest poznamenati, že jest dvojí donucení, t. jedno přímé jako když někdo nutí někoho k tělesnému běžení, k pohybu, nebo ho drží svázaného na místě, a tímto způsobem nespadá v souhlas. Druhé jest donucení podmíněné, jako nechceš-li zemřít, hodíš zboží do moře nebo dáš bohatství lotru, a takové donucení spadá v souhlas. Takovéto pak donucení jest strach, první však není strach.

5. *Zdali tělesné spojení po slovech o budoucnosti, vyjadřujících souhlas, tvoří manželství?* K tomu dí sv. Tomáš v kvest. 2.: „Vzhledem k soudu svědomí“ atd.

Dále známe, že snoubenec, znásilní-li snoubenku, jest vázán pojmuti ji za manželku, jsou-li stejného stavu, nebo snoubenka lepšího; jestliže by však pojal jinou, stává se mu nemožným zaplatiti to, k čemu jest povinen, a proto stačí, postará-li se oně o sňatek, a ani k tomu není vázán podle některých, jest-li snoubenec lepšího stavu, protože se může pravděpodobně za to míti, že snoubenka nebyla jeho snoubenkou, ale že předstírala, že jest oklamána.

A protože jest mnoho věcí, které se týkají této látky, a schází účinné písmo, proto nutno o nich důvodně pomlčeti.

DISTINKCE XXIX.

Nutno však, aby souhlas . . .

1. *Tato distinkce 29., pojednávající o nedokonalosti souhlasu* ob-
sahuje předně, že nutno, aby souhlas k manželství byl nedonucený. A proto mezi odporujícími nepovstává manželství. Ale kdyby potom bez odmluvy žili spolu, zdají se souhlasiti a souhlas ten doplní, co porušilo předchozí donucení. — 2., že se rozumí, že dcera vždy souhlasí s otcem, leč by viditelně nesouhlasila. — 3., že jak při zasnoubení, tak při sňatku v svazek vstupujících musí dcera souhlasiti s otcem; a jestliže ona neodporuje vůli otcově, rozumí se, že souhlasí.

2. *Verše:*

Byv donucen k sňatku, máš, když lze, se odvolati vždy,
Neb souhlas-li nedáš, manželství nikdy není to.

3. *Zdali vynucený souhlas ruší manželství?* Jest říci, že ano podle Mistra. V manželství pak jest jakési uzavření na vždy, protože manželství jest nerozlučitelné pouto, donucení však odporuje stálosti uzavření, protože může býti žádáno navrácení, a tedy donucení strachu, který padá na muže stálého, a jiný neruší manželství. Stálým pak se nazývá ten, který se dopouští menšího zla, aby se vyhnul zlu většímu. Nestálým pak ten, který pro malé zlo neváhá spáchat větší. A proto stálý následuje vždy rozumu; proto jest nucen k snesení malého zla z důvodu vyhnutí se většímu zlu. Ale nestálý jest nucen k většímu zlu pro strach před zlem menším, jako k hříchu pro strach před trestem tělesným. Ale obráceně zatvrzelý nemůže býti donucen k snesení nebo učinění menšího zla, aby se vyhnul většímu zlu. A proto stálý jest prostřední mezi nestálým a zatvrzelým. Tolik Tomáš v kvest. 4. článku 2.

4. *Zdali může býti syn přinucen příkazem otcovým k manželství?* Praví, že ježto v manželství jest jakási stálá služebnost a syn jest stavu svobodného, nemůže otec donutiti syna k uzavření sňatku, ale může ho přivesti k tomu z důvodné příčiny, a pak, jako se má syn k příčině té, tak se má k příkazu otcovu, tak totiž, že příčina ta donutí pro nutnost nebo pro čest, a příkaz otcův podobně.

A o těch donuceních povstávají velmi veliké hádky, ale dle příkladu svatých panen, které ani smrti nedaly se donutiti k manželství, vidí se mi tolik, že ničím vůle nemůže k němu býti prostě donucena.

A proto praví Bystrý doktor: „Jest protimluv“ atd.

A toto donucení jest možné u člověka ctnostného, jak bylo řečeno o muži stálém, ale žádný strach nemůže nikoho zavést v smrtelný hřích podle správného rozumu, protože nemůže býti většího zla, jež by hrozilo, než jest smrtelný hřích, ježto žádný trest není horší smrtelné viny. A proto stálým nenazývá se žádný člověk, jenž by se dopustil smrtelného hříchu proti Kristu proto, aby se vyhnul smrti.

DISTINKCE XXX.

A nejen donucení brání . . .

1. Tato *distinkce* 30., pojednávající o překážce souhlasu pro ošálení při uzavírání svazku, ukazuje předně, že jest mnoho omylů, t. omyl v osobě, v statcích, v stavu a v jakosti. Omyl v osobě jest, když jest někdo pokládán za jistého člověka a je jiný. Omyl v stavu, když má se za to, že jest svobodník, a jest služebník. Omyl v statcích, když se má za to, že jest bohat, a jest chud. Omyl v jakosti, když má se za to, že jest dobrý a jest zlý. Omyl v osobě a omyl v stavu maří souhlas manželský, nikoli však omyl v statcích a v jakosti. — 2., že mezi Marií a Josefem bylo pravé manželství a souhlas

k společenství manželskému, ale ne k spojení tělesnému, leč by Bůh jinak zjevil. Odtud svatá Panna měla úmysl zachovati panenství, ale ústy ho nevyjádřila. Později však vyjádřila jej rty, a oba setrvali v panictví. — 3., že mezi Marií a Josefem, bylo manželství pravé v svatosti a dokonale podle trojího dobra manželství, t. potomstva, věrnosti a svátosti, jenom soulož v něm nebyla. — 4., že manželství Marie a Josefa mělo jiné příčiny zvláštní, aby t. Panna byla podporována útěchou muže a aby byla skryta ďáblu, a aby Josef byl svědek čistoty, hájící ji od hanby podezření, aby nebyla odsouzena jako cizoložnice. — 5., že účelná příčina svazku manželského jest plození potomstva, druhá příčina, po pádu Adamovu vyhnutí se smilstvu. Jsou i jiné čestné příčiny, jako smír s nepřáteli a obnovení míru. Jsou také jiné méně čestné, jako krása, která nutí zanícené duchy vejíti v manželství, také zisk a nabytí bohatství a takové. — 6., že nemá se souhlasiti s těmi, kteří praví, že není manželství to, které se uzavírá pro tyto méně čestné příčiny, neboť život zlý nebo úmysl zlý neznečišťuje svátost.

2. Odtud k tomu jsou tyto *verše*:

Když oženíš se a máš ji za zámožnou i za dobrou,
Avšak opak poznáš, neb poskvrněná a chudá jest —
Manželství potrvá, a je odvolati lze není již,
Jestliže jest to omyl k osobě, k stavu se vztahující.
V manželství Maria s Josefem vešla jistě, oba však
V čistotě zůstat' své chtěli, neb Bůh jim vyjevil to.
Jen plození dítek vždy a lék bujnosti tělesné
Příčiny manželství jsou účelné to i čestné;
Příčiny zlé však jsou tu bohatství, též těla krása,
Jež nicméně však manželství dobře činí též.

3. Tážeme se, *kolik jest příčin manželství*. Praví se, že jsou všeobecně čtyři, t. účinkující, látková, formální a účelná.

Příčina účinkující jest souhlas duchů obou osob (vyjádřený) slovy o přítomnosti.

Příčina látková jsou ty osoby, zákonitě oddané.

Příčina formální jest požehnání a výměna prstenu.

Příčina účelná dvojí: jedna jest hlavní, t. plození potomstva, druhá méně hlavní, t. vyhnutí se smilstvu; neboť manželství jest ustanoveno netoliko k povinnosti plození, ale i za lék vyhnutí se hříchu.

Jest mnoho jiných příčin druhotných, jako usmíření nepřátel, obnovení míru, přivedení k víře, jako když křesťan zasnoubí se s pohankou nebo Židovkou; přivedení opět na cestu pravou, jako když někdo pro Boha pojme za choť nevěstku. A velmi mnoho jest příčin, jež vypočítávati bylo by dlouhé.

4. Jest také poznámenatí, že jest čtvero manželství: První jest tělesné, jako mezi mužem a ženou, druhé mravní, jako mezi

Bohem a duší v církvi bojující skrze milost, třetí allegorické, jako mezi Kristem a církví bojující, a čtvrté jest anagogické, jako mezi Bohem a církví vítěznou spojením slávy.

Dále jest věděti, že manželství podle bytnosti uzavírá dvě věci, t. osoby, které se spojují, a vzájemnou moc osob nad sebou. A jelikož omyl v osobě rozlučuje osoby co do chtění, a stav služebný překáží svobodné moci nad tělem, odtud jest, že tyto dva omyly zásadně překázejí manželství. Avšak omyl v jakosti a omyl v statech nepřekázejí tak, protože dobrota osoby a bohatství nejsou z bytnosti manželství.

Jest pak 12 překážek manželství, které jsou obsaženy v těchto *verších*:

Věz, že *omyl, star, slib, příbuznost*, pak *zločin* arcí,
různost věr, síla, svěcení, svazek, ovšem i *čestnost*,
 pak, jsi-li *spřísněn* též, a nemůžeš-li *souložit* snad,
 to brání vejítí v sňatek, a když stal se, ruší jej.

Omyl, t. v osobě, o němž mluví Mistr v této distinkci, podložili se jiná osoba, než byla chtěna. Stav, t. jest-li dána služebnice nebo služebník za svobodnici nebo svobodníka. Slib, t. Bohu učiněný na zachování zdrženlivosti. Příbuznost — pokrevensství až včetně do pátého kolena. Různost věr, protože věřící nemůže míti za manželku pohanku nebo Židovku. Síla, t. j. násilí, protože panna nebo žena násilně zasnoubená může odejítí. Svěcení, protože duchovní ve vyšších svěceních nemá uzavíratí manželství. Svazek, protože člověk smlouvou vázaný k některé ženě nemůže pojmouti jinou. Čestnost, jež jest blízkost pocházející ze zasnoubení, také brání manželství, aby přítel nemohl pojmouti snoubenku přítelovu. Spřísněný, jako kmotr nebo kmotra, nebo otec přísojný, nebo dcera přísojná, a tak i o jiných, ti nemohou uzavíratí (sňatek). Souložití: t. j. neschopnost, ta vůbec překáží manželství, nemohouc vésti k hlavní příčině, t. k potomstvu. Zločin dvojí překáží uzavření manželství a ruší uzavření: první jest způsobení smrti některé ženy, nebo naopak některého muže, když ve skutečnosti následuje smrt, aby onu pojal za manželku, nebo žena onoho za muže; takoví kdyby uzavřeli sňatek, mají úplně býti rozloučeni. XXXI., kvest. první, 'Jestliže by kdo za života'; druhý zločin jest cizoložství, když cizoložníci slibují si věrnost příslibující nebo přísahající, že se vezmou, nebo se skutečně vezmou.

Jest také sedm zločinů, které překázejí uzavření manželství, ale neruší uzavření. První jest krvesmilstvo, XXXII., kvest. 7., 'Jestliže někdo vřou' a kap. 'Kdo by spal'. — 2. zločin týká se toho, kdo ze zloby zabije vlastní manželku, XXXIII., kvest. 2., 'Napomínati' a kap. 'Vražedníci'. — 3., když někdo uchvátil snoubenku jiného, XXVII., kvest. 2., 'Ustanovení'. — 4., když někdo čině úklady manželství jest kmotrem vlastnímu synu, aby mohl zbaviti

manželku povinnosti manželské. — 5., když někdo zabije kněze, Extravag., 'O pokáních a odpuštění', kap. 'Kdo kněze'. — 6. slavnostní pokání činící, XXXIII., kvest. 2., 'O těch', kap. 'Stáří'. — 7. jest, jestliže někdo vědomě pojme za manželku jeptišku, XXVII., kvest. 1., 'Ti tedy'. — Všechny řečené případy kladou Raimund, Tomáš, Altisidorensis, Petr a také Ostijský, mimo poslední, který jenom Ostijský přidává.

V těchto případech však, jest-li strach před nezdrženlivostí, má jím biskup udělití dovolení, dle článku v XXXII., kvest. 2., 'Stáří' a kap. 'V jinošství', Extravag. 'O tom, kdo poznal příbuznou'. A dle toho, co dodává Vilém, stačí dovolení vlastního kněze, ba že se ze zvyku ani nezachovává tato přísnost v žádání dovolení. O těchto a jiných překážkách bude to patrně níže a v distinkci 32.

5. *Zdali Panna Maria měla slibiti panenství?* Jest říci, že ano. Neboť v ní má býti zjevna všeliká dokonalost slušící ženskému pohlaví. Panenství pak samo v sobě jest veliká dokonalost a zvláště slibem upevněná. Proto svatá Panna slíbila panenství k vůli dosažení blaženosti.

Ale řekl bys: 've starém zákoně dávala se přednost mateřství před panenstvím, tedy tehdy svatá Panna neměla se slibem zavazovati k méně dokonalému. Odpovídá se popřením závěrku: neboť ona byla počátek prvního a nejdůstojnějšího panenství u ženského pohlaví, a z ní mají si jednotlivé panny bráti příklad, aby zachovaly panenství, za něž žádají si obdržeti duchovní korunu.

DISTINKCE XXXI.

Potom jest promluvíti ...

1. Tato *distinkce* 31., pojednávající o dobrech manželství, obsahuje předně, že jest trojí dobro manželství, t. věrnost, potomstvo a svátost. Ve věrnosti se vyznačuje, aby po poutu manželském nesouložilo se s jiným nebo s jinou. V potomstvu, aby se s láskou počínalo a nábožně vychovávalo. Ve svátosti, aby se manželství nerozlučovalo, a aby propuštěný nebo propuštěná k vůli potomstvu s jiným se nespojovala.

2., že jest dvojí rozloučení, t. tělesné a svátostné. Tělesně mohou se rozloučiti k vůli smilství, když jeden z nich cizoloží, nebo za společného souhlasu k vůli mnišství, buď na čas, buď až do konce života. Svátostně však pokud žijí, rozloučení býti nemohou, byli-li zákonitě spojení.

3., že třetí dobro manželství zove se svátost, ne proto, že ona jest manželství, ale protože jest znamení téže posvátné věci, t. j. duchovního a nerozlučitelného spojení Krista a církve.

4., že není-li v manželství věrnosti ani potomstva, nicméně jest manželstvím, ale bez svátosti jím býti nemůže.

5., že ne všichni, kteří obdrží potomstvo, mají dobro potomstva, neboť dobrem potomstva nazývá se ne potomstvo samo nebo naděje na potomstvo, která se neodnáší k nábožnosti, ale k následnosti dědické, nýbrž dobro potomstva jest naděje a touha k tomu si žádati potomstva, aby bylo nábožně vyučeno.

6., že manželé nazývají se ti, kteří se stýkají toliko pro soulož, jestliže však žádným zlým způsobem se nevyhýbají plození potomstva. Ti však, kdo používají jedu neplodnosti, jsou-li oba takoví, stýkají se ne manželstvím, ale smilstvím, jestliže však oba takoví nejsou, pak buď ona jest nevěstka manželova, nebo on cizoložník ženy.

7., že ti, kdo způsobují potrat, jsou vrahové tehdy, když zárodek (t. j. plod) nabyt tvaru a má duši, a ne dříve.

8., že když manželé zachovávající věrnost lože k vůli potomstvu se stýkají, má soulož omluvu, aby neměla viny, když však se stýkají pro nezdrženlivost, má vinu lehkou, a když se vyžadujícímu dává povinnost, jest omlouvána od hříchu.

2. Odtud k některým bodům jsou tyto *verše*:

Manželství tři dobra kladu zde: plození to a věrnost,
Svátost též; z těch pak dvě prvních scházeti může.
Ti, kdo neplodní jsou, mimo manželství sami žijtež.
Kdož zahubí plod, jenž duši má již, ten rci, že vrah jest.
Když se pro plod stýkáš, neb dáváš, čím povinen jsi,
Hřích nečiníš; když však stýkáš se z vášně, tu máš hřích,
Jenž těžší o sobě, v manželství pouze je lehký.
Přec však v souložích jest vždycky zlé rozkoše dávka,
Jižto pravíme tu být' zlem trestu, zlem viny ne však.

3. Běře se v pochybnost, *sdali manželství uzavřené mezi vědoucími o sobě, že od počátku jsou nevhodni k plození, jest hřích*. Zde lze činiti rozdíl, protože takoví buď uzavírají manželství jen co do společného soužití, a pak není hřích, nebo k smíšení, a pak zdá se to býti hřích. Neboť ačkoli podle Augustina ve spise „O dobru manželském“ jsou tři dobra manželství, t. věrnost, svátost a potomstvo, jak již bylo řečeno, přece úmysl rozplodování jest sám sebou příčina zákonitého manželství. Neboť jinak by se mohlo pohlaví mužské a ženské manželsky spojovati v každém věku proto, že na základě svazku mohly by si v čas nouze navzájem dle slibu pomáhati. Neboť věrnost sama sebou neopravňuje manželství, ani se nevyžaduje rozplodění činné, ale nutno, aby byl úmysl ploditi potomstvo.

Z toho pak vidíme dále, že mnozí hřeší posvěcující manželství lidí od počátku nevhodných, jakž se stává také při manželství pro rozkoše — příklad v 3. kap. knihy Tobiašovy o manželích Sary, které Asmodeus zabil, nebo také při manželství učiněném pro lakomství. A proto pro vyhlazení takových překážek, dějí se ohlášky trojím obřadem v církvi oznámené. Proto má se říkati věřícím, že všichni

vstupující v sňatek mají především míti úmysl zákonitě ploditi potomstvo ke cti boží a rozmnožení církve, a následovně, že mají zmařiti chtíč lakomství a tělesné rozkoše.

4. *Zdali jenom manželská soulož může býti omluvena s hříchu?* Toto tedy dává na rozum dvě věci: První, že soulož manželská může býti omluvena z hříchu; 2., že žádná jiná soulož nemůže býti omluvena z hříchu. A otázka jest na obě strany správná, jak patrnó z tohoto místa přítomné distinkce.

Vzhledem k prvnímu jest patrnó, že by Pán jinak nepřikazoval řka v 1. a 9. kap. knihy ‚Genesis‘: „Rosttež a množte se“. Manželská soulož k zachování pokolení tedy jest dovolená a nutná, arci jenom s náležitým zachováním místa, řádu a času. A všimni si, že pravím řádu, neboť manžel a manželka hřeší pěti způsoby se navzájem zneužívající, totiž:

Časem a myslí, místem, podmínkou a způsobem.

Neboť dlužno držeti způsob všeobecně užívaný a ne jiný, a přirozená nádoba a nástroj náležitý k vykonávání této činnosti mají býti používány tak, aby se nestalo od manželů nic nedovoleného proti přirozenému uzpůsobení. Neboť podle Augustina v knize ‚O svatbě a žádosti‘ užívání proti přirozenosti jest u manželky zatratitelnější než u nevěstky.

A také se nemají směšovati v čase přirozeně zapovězeném, to jest v době čmýry, nebo slehnutí, jak stojí v distinkci 5. ‚K horlivému‘, ani v den sváteční, kdy jest se uprázdňiti pro modlitbu, podle rady Apoštolovy: „Neoklamávejte se vespolek.“

Ani na místě svatém pro úctu k Bohu, protože „Kdo by poskvnil chrám“ atd. (2. list ke Korintským, kap. 3.)

Ani ze žáru vášně příliš rozkošnický, protože každý prudký milovník manželky vlastně jest cizoložník, t. pokud ustupuje od lásky boží, nebo protože snad v jakosti hříchu jest podoben cizoložník, neb jestliže takovéto lásce dává se přednost před láskou k Bohu, jest to smrtelný hřích, jak patrnó z XXXII., kvest. 4., ‚Původ‘ podle Jeronýma a kvest. 7., kap. ‚Cizoložství‘ podle Augustina.

Jenom tedy soulož manželská se zachováním pěti nadřecených podmínek jest dovolená a zákonná, a má trojí příčinu, která ji činí úplně omluvitelnou nebo aspoň všední (vinou), neboť soulož manželská jest zákonně dovolena jenom pro plození lidského pokolení, nebo pro splácení povinnosti svatební, aneb pro vyvarování se smilství u některého z obou.

První jest příčina zbožnosti a spravedlivosti, t. koná-li se k vůli plození potomstva, a není vůbec hřích, ježto jest boží přikázání, jak bylo řečeno slovy 1. a 9. kap. knihy ‚Genesis‘: „Rosttež a množte se“.

2. jest pokory a poslušnosti, t. když se koná k vůli splácení zákonné povinnosti, podle slov Apoštolových v 7. kap. 1. listu ke Korintským: „Muž k ženě povinnou“ atd., a dodává příčinu: „Žena svého vlastního těla v moci nemá“ atd. a naopak. Jiné však jest vyžadovati nad nutnost k plození ze zla žádostivosti, a jiné jest dávatí podle

zákona spravedlivosti nebo dobra poslušnosti; toto zajisté žádný hřích není, ježto jest to zákonné, jiné však není prosto viny, přec však jest všední pro dobro sňatku, jež, jak již řečeno, jest trojdílné.

3. jest bezpečnosti a opatrnosti, když se totiž koná za příčinou vyhnutí se smilstvu podle slov Apoštolových v 7. kap. 1. listu ke Koriintským: „Pro uvarování se smilstva jedenkaždý manželku svou měj“ atd. Ale toto praví Apoštol, nebeský lékař, jak tamtéž praví „podle odpuštění“. A proto následuje na tom místě: „Pravým pak neženatým a vdovám“ atd., a připojuje příčinu této rady: „Nebo lépe jest v stav manželský vstoupiti nežli páliť se“. — Výklad: „Lépe“, t. j. bezpečněji jest oženiti se zákonitě, nežli páliť se, t. j. býti tísněnu nebo přemáhánu vášní žádosti.

5. A k tomuto rozlišení úkonu manželského jsou tyto verše:

*Ze čtyř příčin jen spojení vždy dějeť se tělesné:
Bys vášně nasytil, vyhnul se, plodil, povinné dal.
První smrtelný hřích je, druhé všední toliko však,
Dvě však posledních jest trestu, viny zcela prosto.*

A z n a m e n e j, tam kde se praví ve verši d r u h é j e v š e d n í, to dlužno rozuměti, souloží-li vlastně k vůli vyhnutí se smilstvu. Neboť souloží-li k vůli vyhnutí se smilstvu u druhého, pak není to hřích, ježto jest to jakési dávání povinnosti. A proto jestliže žena cítí, že muž jest velmi nakloněn k souloží a bojíc se, aby nescizoložil, majíc útrpnost s jeho křehkostí sama se mu třeba i s ošklivostí ukáže ochotnou, tím si získá zásluhy. A podobně jest naopak říci o muži.

6. *Zdali souložiti k vůli rozkoši jest vždycky smrtelný hřích?* Jest říci, že nikoli, není-li při tom bezuzdná rozkoš, jíž se vybočuje nad dobra manželství; někteří však pravili opak.

Z toho všeho jest patrné, že manželství má některá dobra omlouvající úkon manželský, jako jest dobro potomstva, dávání povinnosti a vyhnutí se smilstvu a přemnoho jiných a zvláště ustanovení božské, jež dí: „Rosťtež a množte se“.

Z toho vyplývá rádce manželů, co patří k manželské souloži, aby byla omluvena z hříchu atd.

DISTINKCE XXXII.

Jest také věděti . . .

1. Tato *distinkce* 2., pojednávající a dobrou věrnostj v manželství a tak o splácení povinnosti, obsahuje předně, že třebaže muž ve všem jest představen ženě jako hlava tělu, přece při splácení povinnosti těla jsou si rovni, ani muži ani ženě není dovoleno podávati tělo své dru-

hému, ale jeden má moc nad tělem druhého, a žádá-li jeden, není dovoleno druhému odepřít mu povinnost. — 2., že dávatí manželskou povinnost není žádný hřích; avšak vyžadovati nad nutnost k plození, jest vina všední, smilniti nebo nečistě si vésti jest trestuhodný hřích. — 3., že muž ani žena nemůže obětovati Bohu zdrženlivost bez společného souhlasu, a nemůže jeden druhému odepřít povinnost. — 4., že některým se zdá, že žena, která s dovolením mužovým slíbila zdrženlivost, neodejde-li z domu mužova, nemůže, brání-li on, vyplniti (slib), a to pro důstojnost mužovu, jenž jest hlava ženy; ale lépe se tomu rozumí, když muž dovolí ženě slíbiti zdrženlivost, nebo před slibem ji naplniti. Jestliže však změnila šat, nemůže býti povolána zpět, podle věty: „Kdo dovolil, aby jeho žena oděla se rouškou, jiné nepřijímejž, ale podobně se obrať.“ — 5. že třebaže žádajícímu (manželu) jest vždycky splatiti povinnost, přece nemá žádati každý den, jako ve dnech processí, postů a svátků. — 6., že ne toliko v tělesné činnosti, ale i ve slavení svateb nutno zachovávatí čas; neboť svatby nemají se slaviti od devítníku až po oktáv velíkonoční, a ve třech týdnech před svátkem sv. Jna Křtitele, a od adventu až do Tří Králů; to kdyby se stalo, budiž rozloučení, rozuměj co do času za trest, protože pohrdlí příkázáním církve; manželství však platí.

2. O tom jsou tyto *verse*:

Muž se ženou stejní v manželství svém co do práv jsou.
Slib zdržení může překazit ženě muž, ona pak zas
Může totéž učinit' mu, jeden-li z nich učinil jej.
Žádost sám-li nemáš, tu vzdáš-li se, zásluhy získaš.
V dny slavnostní však úkon ten buď odložen vždy.

3. *Zdali jeden z manželů jest vázán žádajícímu manželu vždycky dáti povinnost?* Jest říci, že ano, ovšem se zachováním neporušenosti vlastní osoby, protože ten, kdo jest nemocen, bojí-li se nebezpečí z dání povinnosti, není vázán povinnost dáti. Žádání povinnosti pak děje se dvojako, t. přímo a prostředně. Přímo, t. slovem, konem nebo objetím. Prostředně však nějakými znameními, která se dějí u manželky stydlivé nebo přetvářlivé, která se staví lepší než jest. A obojím způsobem žádajícímu jest splatiti povinnost.

4. *Zdali může jeden z manželů bez souhlasu společného slíbiti zdrženlivost?* Jest říci: mohl by v případě, že by Bůh to od něho přímo žádal, neboť apoštolé na zjevné povolání Páně opustivše své manželky následovali Pána.

5. *Zdali však Petr nebo jiný učedník Páně po posléze řečeném povolání dal nebo měl dáti manželce povinnost?* To ví Kristus. Ale praví se, že bez zjevného pokynu nebo žádosti boží nemůže slíbiti, protože slib má se týkati věcí vlastních a těch, nad nimiž má člověk moc; avšak zdrženlivost chotě není již toliko v moci jednoho, protože muž nemá moci nad svým tělem, ale žena (má moc nad ním), ani

naopak, jak praví Apoštol. A proto nemůže se jeden bez souhlasu druhého zavázati k zdrženlivosti.

6. *Zdali žádající povinnost v posvátné době hřeší smrtelně?* Třeba činiti rozdíl, protože buď žádá puzen pobídkou, aby se vyhnul nedovolenému smilstvu, a tak nehřeší smrtelně, více však hřeší, než kdyby v podobném případě žádal v den všední; nebo po druhé žádá k naplnění vášně, a tu opět někteří činí rozdíl, protože buď to činí příliš nevázaně, a tak hřeší smrtelně, nebo protože stihl ho popud k rozkoši, ale ne bezuzdně, a tak nehřeší smrtelně, ale všedně. Avšak dávající povinnost nehřeší, činí-li to z poslušnosti zákona, s oškli-
vostí, boje se, aby se neprovinil proti Bohu.

7. *Zdali je dovoleno ženě v čas čmýry žádati povinnost?* Jest říci, že nikoli, pro nebezpečí potomstva, neboť tehdy jsou počínání šilhaví, hrbatí, kulhaví, jednoocí, epileptičtí a posedlí ďáblem, jak čteme v legendě o sv. apoštolu Tomáši, že tento pravil o manželství, a jak praví Augustin v kterémsi kázání „O zdrženlivosti manželské“, a podobně Jeroným; a to jest pravda, ježto nastane smíšení přirozeného výtoku, a také pro hřích, jímž lidé hřeší zneužívajíce se navzájem.

8. *Zdali jest dovoleno ženě v čas čmýry dávatí povinnost?* Jest říci podle některých, že nikoli, předně pro přikázání boží, o němž v 18. kap. Ezechiele, kde se praví „k ženě pro nečistotu oddělené by nepřistoupil“, 2. pro nebezpečí potomstva. Někteří však praví, že má dáti, ale nejprvé má napomenouti a prosbami odporovati, ne však tak silně, aby byla příležitostí k smilstvu. A proto, jelikož dávati povinnost jest přikázání kladné, vztahující se k vzájemné spravedlnosti, proto zavazuje vždy, ale ne na vždy ani pro vždy, ale když může býti kon náležitě zdůvodněn okolnostmi. Proto, jest-li manželce zřejmě známo cizoložství jejího manžela, zatím co ona zůstává čistá, není vázána dáti mu povinnost, 2., když jest zavázána větším poutem k nedání, jako kdyby to směřovalo k porušení jejího vlastního života, neboť jest vázána více milovati sebe; 3., bojí-li se zničení plodu a 4. v čas čmýry, protože dle 18. kap. „Levitiku“ muž ne bez příčiny přistoupivší k ženě čmýrou stíženě měl zemřít; a smrt podle starého zákona nebyla uvalována, leč za smrtelný hřích.

Hle, jaké jsou spory o manželství; proto budiž požehnáno panenství.

DISTINKCE XXXIII.

Zde se tážeme . . .

1. Tato jest *distinkce 33.*, která podle některých počíná tam výše: A netoliko ve výkonu tělesném dlužno zachovávatí čas. A tak počínal distinkci ten, kdo dělal verše, jak bude níže z veršů patrnó.

Obsahuje pak tato distinkce podle přítomného počátku předně, že od počátku pokolení lidského toliko jedna žena s toliko jedním

mužem spojovala se v manželství, a tehdy bratří spojovali se se sestrami, protože nebylo jiných žen ani mužů, s nimiž by se synové a dcery Adamovi byli spojovali.

2., že prý první ze všech Lamech měl najednou dvě ženy, a dokazuje se u něho to, že prý to učinil k naplnění tělesné rozkoše.

3., že jako pokrm jest k blahu člověka, tak jest sculož k blahu pokolení lidského, a žádné z obou není bez rozkoše tělesné, která však umírněna zdrženlivostí, uvedena na přirozené užívání, nemůže býti vášní. Co pak při zachování života jest nedovolený pokrm, to jest při hledání potomstva smilník nebo nedovolený souložník, a co jest při dovoleném pokrmu nezřízená chtivost, to jest u manželů ona všední soulož.

4., že jako není nestejná zásluha trpělivosti u Petra, který trpěl, a u Jana, který netrpěl, tak není nestejná zásluha zdrženlivosti u Jana, který nezkusil žádného sňatku, a u Abrahama, který zplodil syny. Neboť bezženství onoho a manželství tohoto bojovaly s Kristem podle rozdělení časů. Ale zdrženlivost Janova byla v skutku, Abraham měl ji jen v moci. Avšak lepší jest čistota neženatých, než ženatých, z kterýchžto (čistot) měl Abraham jednu v užití a obě v moci.

5., že za času zákona Mojžíšova zapověděl (tento) tělesné spojení s matkou, s macechou, se sestrou, s vnučkou, s tetou s otcovy i s matčiny strany, se snachou atd., dopustil však, aby se stalo rozloučení dáním lístku zapuzení, na němž muž napsal příčiny, pro něž manželku zapuzoval. Dovolil také pojmouti jinou po dání lístku prvé (manželce), což praví Kristus, že bylo dovoleno pro tvrdost srdce jejich.

6., že v zákoně starém všeobecně jest zapovězeno zmnožování manželek, jest však dovoleno králi míti jich více, ale ne zmnožovati.

7., že s příchodem času plnosti, v němž milost Kristova všady se rozšířila, byl zákon sňatkový uveden k prvéjšímu čestnějšímu ustanovení, aby se spojovala jedna s jedním dle obrazu Krista a církve, a aby panenství byla dána přednost před plodností, a kněžím ukládá se zdrženlivost.

8., že jest lepší panenství mysli než těla.

9., že „jako jest světější zemřítí hladem“ atd. — praví Augustín.

10., že lidé, ať se narodí odkudkoliv, nenásledují-li neřestí rodičů a řádně ctí Boha, jsou počestní a budou spaseni.

2. A k některým z těchto bodů jsou tyto *verse*:

Ti, kdož v postě jsou oddáni, mají se rozloučit'.
Víc žen mívali též otcové, a to bez viny arcí,
Jichžto užívali jen k většímu se rozplodování;
Přes to si rovni jsou Abraham muž a Jan paníc ovšem.
Když však zákon dán je nový, tu zvyk se mění ten.
Čistota mysli však nad čistotu jest těla lepší.

Z n a m e n e j, že první verš slouží starému rozdělení, a podle rozdělení zde položeného vztahuje se verš ten ke konci předešlé distinkce.

3. Běře se v pochybnost, *bylo-li starým dovoleno míti více manželk.* Jest říci, že ano, ne samo sebou, ale z božího povolení, t. pro rozmnožení pokolení lidského k uctívání Boha, když t. bylo málo věřících, a podle postupu krve byl postup náboženství.

4. *Zdali míti více manželk jest proti přirozenému právu?* Jest říci, že nazývá-li se přirozeným právem to, jež jest obsaženo v zákoně a v evangeliu, nebo to přirozené právo, které velí přirozený rozum, pak nutno říci, že ano, protože i zákon i přirozený rozum velí, abys nečinil jinému, co nechceš, aby se dalo tobě; avšak muž by nechtěl, aby žena měla více mužů, proto ani on podle onoho práva nemá míti více manželk. Ale nazývá-li se přirozeným právem to, které příroda skytá surovým zvířatům, takto není to proti tomuhle přirozenému právu. A proto i příroda dala ptákům to, aby jeden samec sdružoval se s jednou samicí, dáváje příklad lidem, aby, chtí-li výše vzletěti, drželi v manželství společenství jedné osoby.

Odtud také jest, že jest proti přirozenému právu míti kuběnu, ježto přirozené právo velí, že nikdo nemá přistupovati, leč ke své. Důvod jest, že přistupovati ke kuběně odporuje dobru potomstva, neboť dobro potomstva jest nejenom jeho zplození, ale i vychování a vyučení. Kuběny však často dobru potomstva, jako zplození, překážejí, nebo zplozené potomstvo hubí, nebo od sebe odvrhují a vůbec v zákonu božím nevyučují, ježto kuběny více pomýšlejí na úkon vášně a zisk, než na čest boží a posvěcení potomstva. — Z toho se dále shrnuje, že nebylo nikdy dovoleno míti kuběny, aniž to kdy bylo zvlášť povoleno. Odtud ty, o nichž se praví, že byly souložnicemi svatých otců, byly manželky jejich, ale říkalo se jim souložnice, protože nebyly pojímány jako družky vzhledem k spravování a řízení rodiny, a protože se jim rodili synové ne jich jménem, ale jménem paní.

5. *Zdali za času zákona (starého) bylo dovoleno manželku zapuditi?* Jest říci, že nikoli, jak praví někteří. A proto hřešil, kdo zapuzoval manželku ne cizoložnou, ale přece to zákon dopouštěl, protože zapuzujícího netrestal. To pak bylo k vůli vyhnutí se většímu zlu, t. zabití manželky. A toto mínění jest obecnější. Někteří však praví, že, ježto zákon ukazoval hřích, tu, kdyby to byl tehdy býval hřích zapuditi manželku, že by to bylo bývalo ukázáno Židům buď zákonem, nebo proroky, a proto praví tito, že tehdy nebylo to hříchem zapuditi manželku, a to pro božské sprostění.

6. *Zdali zapuzené manželce bylo dovoleno pojmouti jiného muže?* Jest říci, že nikoli, podle těch, kteří praví, že zapuditi manželku byl hřích, protože pouto manželské ještě trvalo mezi zapuzenou a zapuzujícím a manželce nebylo dovoleno míti více mužů; muž však mohl pojmouti jinou, protože jemu bylo z božího sprostění dovoleno míti více manželk. Podle těch však, kteří tvrdí, že tehdy bylo bez hříchu

dovoleno zapuditi manželku, tato mohla pojmouti jiného, protože z božího sproštění bylo rozvázáno manželství mezi ní a mužem.

7. *Zdali panenství jest lepší manželství*, mluveno o panenství, které jest stálý úmysl tělesné neporušenosti. A není pochyby, že jest, protože je vyvolili Matka Kristova a sám Kristus, a svorně všichni svatí doktorové dávají přednost panenství před manželstvím. Práví však Petr ve IV. hlavní části, kvest. 2., že „přirovnávání panenství s manželstvím děje se“ atd. — Tolik Petr.

Ale Bonaventura v II. hlavní části, kvest. 2. praví: „V panenství jest uvažovati“ atd.

Ale vzhledem k stavu, užívá rozlišení Petrova atd.

DISTINKCE XXXIV.

Nyní zbývá si všimnouti . . .

1. V předešlé distinkci jednalo se o dobreh manželských, která jsou účelná příčina manželství. V této počíná jednání o osobách uzavírajících, které jsou látková příčina manželství.

Obsahuje pak *tato distinkce* předně, že některé osoby jsou k uzavření manželství plně zákonité, některé vůbec nezákonné, některé prostřední. Zákonité jsou ty, jimž nepřekází slib zdržlivosti, nebo svaté svěcení, nebo příbuznost, nebo nestejnost víry, nebo stav, nebo chladnost přirozenosti. Naprosto nezákonné jsou pak pro slib, pro svěcení, pro příbuznost, pro nestejnost víry. Prostřední pak jsou ani plně zákonité, ani vůbec nezákonné, pro chladnost nebo stav.

2., že jest-li muž do té míry chladné přirozenosti, že by nemohl poznati ženu, setrvejtež jako bratr a sestra; jestliže však ona chce mít děti, nechť oba dva přísahají pravou rukou, že nikdy nebyli nebo nemohli se státi jedno tělo smíšením tělesným. A potom může žena uzavříti sňatek s jiným, on však žádným způsobem, neboť uzavřel-li by, pak druhé manželství nutno rozloučiti a jsou nuceni přijmouti opět dřívější svazek.

3., že kdyby muž pojal manželku a měl ji po nějaký čas, a ona řekne, že jí nikdy nepoznal, a muž řekne, že souložil s ní, platí slovo mužovo, čemuž rozuměj, doplň, leč by žena prohlédnutím těla svého dokázala, že muž lhal.

4., že jestliže manželstvím spojení pro nějaké očarování tělesně smísiti se nemohou, mohou býti rozloučeni a spojení s jinými, za jichž života nemohou se navzájem oddati. *Z n a m e n e j*, že toto se nedrží, jak také praví Mistr. Proto, kdyby se mohli směšovati, platilo by první manželství, ne druhé.

5., že šilenci, pokud jsou v pomatenosti, nemohou uzavírat sňatek.

6., že zákonitě oddaní manželstvím, poněvadž se tělesně smísili, nemohou býti rozloučeni, nechť by se jednomu z nich nebo dvěma stalo cokoli, ať malomocenství, ať šilenství, nebo vykleštění.

7., že kdyby někdo spal s dvěma sestrami, žádnou nemůže mít za manželku; jestliže by pojav jednu za manželku poznal také druhou, vlastní manželce není dovoleno dávat povinnost, jestliže muž spáchal krvesmilstvo za souhlasu manželky, jinak ne; a po její smrti nemůže pojmuti za manželku druhou, t. cizoložnici.

2. Odtud *verse*:

Manželství přeruší žena, chladným když muže býti
Správně prokáže; tu jí jest volno vzít' si jiného.
Též kouzlem stížení v manželství smí se nové dát',
Blázen pak se ženit' nesmí, ožení-li, platí to.
Jestliže manželky své vlastní sestru ty poznáš,
Nesmíš s ní oženit' se, ni dáti druhé povinnost svou.
Když umřeš, tu ona smí vdáti se zas za jiného,
Údů však pro chybu svazek arci rozloučiti nelze.

3. *Zdali chladnost překáží manželství?* Jest říci, že ano, jest-li stálá. Ježto pak nutno poznati, jest-li stálá, ustanovila církev k poznání čas tří let, dokudž mají se s dobrou věrností snažiti o tělesný úkon, a kdyby se do toho času nemohli stýkati, mohou býti rozloučení. Ten však, z jehož strany se označí překážka, bude bez naděje na manželství. Uzavřel-li by je však s některou ženou a poznal ji, bude donucen vrátiti se k první, protože se církev zmýlila a překážka nebyla stálá. Jest tu pak církev omluvena neznalostí skutečnosti, ale ne práva. A proto církev, t. j. služebník církve nehřeší v tom ani se tím nevydává v nebezpečí, protože pravděpodobně věřil, že tomu tak jest dle výpovědi svědků a přísahy manželů.

A jest věděti zde podle Altisidorensé, že jest dvojí neschopnost soulože, t. přirozená a případná.

Přirozená jest trojí, buď z důvodu chladnosti, nebo z nedostatku věku, nebo z těsnosti ženiny nádoby; a ví-li se o ní před uzavřením manželství, a jestliže se ani potom nemůže jí pomoci, překáží manželství uzavřenému. Jestliže však se o ní ví po uzavření, tu, může-li se postupem času někomu z nich pomoci, platí manželství. Jestliže ne, pak ten, jenž má takovou překážku, zůstanež na vždy bez naděje na manželství, druhý však vejdiž v sňatek, s kým chce, toliko v Pánu.

Případná neschopnost pak děje se dvojako, buď vykleštěním, a takto, předchází-li, ruší manželství; následuje-li po manželství, pak toto trvá; 2. očarováním, a to-li jest na vždy vzhledem k všem ženám, pak překáží uzavření a ruší uzavřený sňatek. Ale protože to se stává zřídka, protože nátlak ďábla na myšlení muže sotva může býti vzhledem k všem ženám, aby vůbec někdo všecky zavrhoval, proto, jelikož se to děje vzhledem k některé a ne vzhledem ke všem, pak, může-li se očarovnému pomoci modlitbou, má setrvati s tou, vzhledem k níž jest očarován. Jestliže však modlitbami, zaklínáním

a léky nemůže se mu pomoci, mohlo by se však pomoci vzýváním znepokojujícího ďábla, tu, protože vzývání ďáblů jest prostě zakázané, dlužno od takového pomáhání upustiti, a takto očarovánému jest dáno dovolení uzavřítí sňatek s jinou, nikoli však chladnému, který jest prostě neschopný ke všem. Ona však žena, vzhledem k níž jest muž očarován, bude prostě míti dovolení uzavřítí sňatek s jiným, nebude-li sama vědomě vinna očarováním. Bude-li se jí však líbiti, setrvejž s očarováním, sloužíc v zdrženlivosti Bohu svému.

4. *Zdali krvesmilstvo, jímž někdo pozná příbuznou manželky, překáží manželství?* Jest říci, že ano, předchází-li uzavření manželství, i po zasnubech, protože krvesmilstvem uzavírá se příbuznost s tou, která měla býti manželkou. Následuje-li však krvesmilstvo manželství uzavřené, tu ten, kdo se ho dopustil, nemá žádati povinnost, ale žádajícímu jest vázán dáti.

K tomu jest věděti, že jako u jiných svátostí, tak u manželství jsou dvojí věci, některé z obřadnosti, t. ty, jež překáží uzavření manželství, ale neruší uzavřené, jako krvesmilstvo, zabití manželky bez myšlenky na druhou, uchvácení cizí snoubenky, kmotrovství vlastního synu k činění úkladů manželství, zabití kněze, slavnostní pokání z jakéhokoliv zločinu, pokud trvá. — Ale tyto věci ruší manželství již uzavřené, když cizoložník nebo cizoložnice nastrojila smrt zákonitého manžela, aby potom navzájem uzavřeli sňatek; 2. když cizoložník a cizoložnice dají si za života zákonitého manžela přípověď, že po smrti jeho uzavrou sňatek mezi sebou; 3. když skutečně uzavrou sňatek za života chotě; toto však má překážku, o níž oba vědí, a v těchto případech může jen papež sprostiti.

Odtud postačitelnost překážek manželství může se takto pojímatí, neboť rušící manželství odporuje souhlasu nebo zákonitosti osob.

Jestliže první případ, to dvojako, dle toho, že jsou dvě věci z bytí souhlasu, t. věděti s čím souhlasiti a chtítí souhlasiti; a tyto se ruší omylem, t. j. neznalostí osoby, když se Petrovi podvrhne Markéta za Kateřinu, nebo když se Kateřině dá Petr místo Jana; 2. násilným donucením.

Jestliže však odporuje zákonnosti osob, jest to dvojako, protože takoví mají buď prostě překážku v úkonu uzavření sňatku prostě pro neschopnost dávatí povinnost a spláceti to, proč se uzavření děje, a tak jest to neschopnost soulože; nebo v z t a h o v ě, totiž buď vzhledem k sobě, nebo vzhledem k jiným.

Jestliže vzhledem k sobě, to dvojako, buď pro sebe a tak pro závaznost manželskou, protože jeden jest spojen s jednou, nemoha na ten čas uzavřítí sňatek s jinou pro vazbu manželství, nebo pro nenáležitě spojení dříve s ní učiněné, a tak překáží zločin cizoložství dříve spáchaného, t. z podmínky potomního uzavření; nebo pro jiné, a to čterako, buď pro Boha, a tak jest to nestejnost víry, nebo pro vzájemnou blízkost dvou osob, a tak jest to příbuznost, nebo z důvodu osoby třetí, a to dvojako, protože ona jest spojena

buď manželstvím, a tak jest to švakrovství, nebo toliko zasnoubením, a tak jest to spravedlivost veřejné cti.

Jestliže vzhledem k jiným, to dvojakou, buď proto, že nemůže svobodně dávat (povinnost), což by přece bylo nutno, kdyby se uzavřel sňatek v domnění svobody, a tak jest to stav služebnosti; nebo proto, že pro závaznost k něčemu jinému nemůže dovolené dávat (povinnost), a tak jsou to svěcení, zavazující k stále zdrženlivosti pro přijatý úřad, a slib slavně učiněný, zavazující pro přípověď učiněnou Bohu.

5. K tomu, co právě řečeno, jsou tyto *verše*:

Věz, že omyl, stav, slib, příbuznost, pak zločin, arci,
různost věr, síla, svěcení, svazek, ovšem i čestnost,
pak, jsi-li spřízněn též, a nemůžeš-li souložit snad,
to brání vejít v sňatek a když stal se, ruší jej.

A tyto verše byly plněji vyloženy výše při distinkci třicáté.

DISTINKCE XXXV.

To také jest poznamenati . . .

1. Tato jest *distinkce* 35., pojednávající o překážkách uzavření manželství následujících a náhodně se sbíhajících. A obsahuje předně, že Pán dovolil muži propustiti manželku, když sesmilní, a to, jestliže on sám nesemilní, a takto odloučen za jejího života nebude moci pojmouti jinou, a že může se s ní opět smířiti a opět s ní bydleti; a totéž pravidlo jest uděleno ženě. — 2., že muž nemůže pojmouti za manželku ženu, kterou dříve poskvrnil cizoložstvím, jestliže by způsobili smrt mužovu, nebo jestliže on za života dal cizoložnici přípověď, že si ji vezme, přežije-li svého muže.

2. Odtud *verše*:

V manželství, že mohou jít od sebe muž i žena vždy
Jen tenkrát, když se jeden z nich smilstva dopustil.
Tím-li oba zhřešili však, žádný z nich neodejdiž.
Odšedší rádně zdržuj se, aneb se navrať zas;
Přijmi zpět ženu též, jež vystříhá se kajíc se.
Hřích má, kdož podrží a přijme zpět neustavš.
Smilník smilníci si vzít nesmí, když za žití již
Manžela to slíbil, neb když snad smrt mu urychlil.
Když toho nespáchal, však kál se, tu dobře žení se.

3. *Zdali jest dovoleno muži propustiti ženu pro smilstvo?* Jest říci, že ano, t. vzhledem k loži samo sebou a vzhledem k bydlení,

a to se soudem církve. Děje se pak takové propuštění za trest smilnice a za přízeň k tomu, jenž zachová věrnost; a na znamení, že duše hřešící oddělována jest od zákonitého snoubence Krista zločinem co do soužití milosti, a že není hodna, aby byla přijata zpět, leč by se pokáním pokořila a zadostučinila snoubenci svému.

Jest pak více případů, v nichž není muži dovoleno propustiti nebo obžalovati manželku cizoložnou, a ty jsou po pořádku vytyčeny v „Summě o případech“, kn. 4., kap. „O rozloučeních pro smilstvo“ a klade je sv. Tomáš v kvest. první článku prvním:

První, jestliže by oba sesmilnili a byli usvědčeni; toho se dotýká Mistr na tomto místě podle Augustina;

2., jestliže muž ženu vydává prostitutci;

3., jestliže ona pravděpodobně měla za to, že muž zemřel, a vdala se za jiného, protože manžel po svém návratu jest vázán ji vzíti zpět, aniž by také cizoložství překáželo, leč by byla s druhým mužem vědomě, po návratu prvního;

4., byla-li poznána tajně od jiného, o němž myslila, že je její;

5., podlehla-li násilí; tomu však jest rozuměti o násilí naprostém, neboť kdyby ze strachu, neb na rozkaz rodičů, nebo na naléhání příbuzných, nebo z jiné podobné příčiny smilnila s někým, stýkajíc se s ním, neměla by v skutku omluvy;

6., když se s ní smířil po spáchání cizoložství, nebo když veřejně cizoložící podrží v společenství manželském;

7., jest, jestliže by po uzavření sňatku mimo víru (katolickou) muž zapudil manželku, a ona by se vdala za jiného, neboť tu, jestliže by se oba obrátili, jest muž vázán vzíti ji zpět, aniž překáželo, že byla poznána od jiného, s nímž se spojila, leč by jinak byla sesmilnila.

Verše:

Klam, souhlas, síla, hřích stejný, smrt dle domněnky,
Smír a křest, ty nutí ponechat' si smilnici dále.

3. A jest věděti podle Tomáše v kvest. první článku prvním, že propustí-li muž manželku ze msty, hřeší; jestliže však k uvarování se hanby, aby se nezdál účastníkem zločinu, nebo k napravení neřesti manželčiny, nebo k vyhnutí se nejistoty o potomstvu, nehřeší. Také pro neřest proti přirozenosti může se přistoupení k rozvodu, ačkoliv není o tom zmínka. Neboť mužové často, a zvláště neschopní, hanebně zneužívají žen, jichžto hanba jest mnohem těžší, než by bylo snést cizoložníka nebo cizoložnici.

4. *Zdali muž může vlastním soudem propustiti smilnou manželku?* Jest říci, podle Pařížského v kvest. 2., že jsou v manželství tři věci: t. zavázání k poutu, k loži a k soužití. Vzhledem k poutu nemůže propustiti manželku ani sám od sebe, ani skrze církev. Vzhledem k loži dobře ji může bez předchozího soudu církve upříti povinnost. A proto vzhledem k prvnímu praví sv. Tomáš

v kv. 3., že po rozvodu trvá mezi žijícími manželské pouto, které ani rozloučení ani spojení s jiným nemůže odstraniti; proto po rozvodu nemůže manželka vjíti v jiné spojení za života mužova; může však slíbiti zdrženlivost bez svolení mužova. A proto v 7. kap. 1. listu ke Korintským stojí: „Přikazuji ne já“ atd. Důvod toho pak jest, že jinak rozvod byl by příčinou cizoložství, mohlo-li by dojíti k jinému spojení, a tak by rozvod, který jest učiněn k omezení, potlačení cizoložstev, rozmnožoval je. Jest to patrno také z toho, že manželství jest nerozlučitelné pouto, které člověk nemůže rozvázati.

Jest tedy patrno, že muž může vlastním soudem propustiti ženu smilnou, vzhledem k tělesnému styku, jak praví Bonaventura, Tomáš a Pařížský, ale ne vzhledem k soužití, a vzhledem k tomu praví papež Mikuláš v XXXIII. kv. první: „Nebudíž dovoleno nikomu z vlastní moci propustiti svou manželku“, t. vzhledem k soužití.

DISTINKCE XXXVI.

Nyní přihlédněme . . .

1. Tato *distinkce* 36., pojednávající o překážce manželství nastupující pro neznalost služebního stavu, obsahuje předně, že kdyby někdo urozený uzavřel sňatek se služkou, o níž nevěděl, že jest služka, nebo urozená se služebníkem, o němž nevěděla, že jest služebník, volně může propustiti a s jinou nebo s jiným uzavřít sňatek. Jestliže však se vědělo o služebnosti, zůstane manželství nerozlučitelné. — 2. obsahuje, že uzavře-li sňatek služebník se služkou a naopak, třebas byli různých pánů, jest manželství zákonité, děje-li se se souhlasem pánů. Také se zdá, že se může mezi nimi státi manželství bez vědomí pánů. — 3., že jestliže svobodník pojal svobodnici a on stane se služebníkem, neruší se proto manželství, aniž má ona proto býti uvedena v služebnost. — 4., že hoši před 14. rokem a dívky před 12. rokem nemohou podle zákonů vejíti v manželství; vešli-li by však, mohou býti rozloučeni, byť i byli spojeni s vůlí a souhlasem rodičů; doplní, ačli by se před tím nepoznali, neboť pak špatnost doplní věk; jestliže pak ve spojení, které učinili před léty dospělosti chtějí po řečených letech setrvati, již tím stali se manžely a odtud nemohou býti rozloučeni. — 5., že zasnuby nemohou se uzavírat před sedmým rokem; neboť uzavírají se jediné souhlasem, který nemůže nastoupiti, leč by s obou stran bylo rozuměno, co se mezi nimi děje.

2. O tom jsou tyto *verše*:

Když v stavu byl's oklamán, sňatek odvolati proto můžeš.
Služku-li jednoho pak sluha pána jiného si vezme,
Manželství to platí, se služebností oněm ovšem.

Jestliže po sňatku stane se z někoho sluha, tehdy
Nesmí býti zrušen, služkou žena nestane se však.
Řádně mají svůj čas tu i zasnuby i sňatek arci,
Jenž-li není zachován, obojí potom odvolati lze.

3. *Zdali omyl ve stavu překáží manželství?* A Mistr ukazuje, že ano. Nazývá se pak v předloženém omyl v stavu neznalost služebnosti u svobodníka nebo svobodnice při osobě uzavírající sňatek, o níž myslí, že je svobodna, jako když některý svobodník nebo svobodnice myslí, že uzavírá manželství se svobodnicí nebo svobodníkem, a uzavírá je se služebnicí nebo služebníkem.

K tomu jest věděti, že někdo jest služebník stálý v přítomném životě, jako koupený nebo válkou získaný. Proto služebník (lat. „*servus*“) praví se od zachovávám („*servo*“, -as -are“), protože druhdy ve válce zajatí, ač mohli právem býti pobiti, byli zachovávaní a stávali se poddanými služebnosti. A proto služebník jmenuje se tak pro stav služebnosti. Jiný však jest služebník z vlastní vůle, v daný čas zavázaný k služebnictví. A 3. se také pravý dědic nazývá služebníkem podle slov 4. kap. listu ke Galatským: „Pokud dědic maličký jest, nic není rozdílný od služebníka.“

Omyl v stavu tedy, zvláště při služebníku řečeném prvním způsobem, překáží manželství. Důvod: protože jeden z uzavírajících je byl by poškozen předně v dobru potomstva, kterého by neměl v moci, 2. v dobru věrnosti, protože by nemohl svobodně dávat povinnost, a 3. v dobru svátosti, t. j. nerozlučitelnosti soužití; proto z přirozené spravedlivosti bylo postaráno o to, aby takový omyl překážel uzavření manželství a zrušil uzavřené, leč by bylo schváleno následujícím tichým nebo vysloveným souhlasem toho, jenž jest v omylu. Tolik Petr v kvestii I.

4. *Zdali služebník může uzavřít sňatek bez souhlasu svého pána?* Jest říci, že ano. Důvod: protože jako jest přirozený chtíč k zachování jedince činností výživnou, tak jest k zachování druhu plozením; a proto jako není služebník vázán poslouchati pána, aby nejedl, nespál a nedělal jiné věci, jež se vztahují k zachování života, tak není vázán ho poslouchati, aby neuzavřel, chce-li, co se vztahuje k zachování druhu; a to jest nejvíce správné o služebníku řečeném druhým způsobem, t. o tom, který z vlastní vůle v daný čas jest vázán k služebnictví. Neboť tato služebnost nevylučuje člověka od církevní svátosti, protože co do přijímání svátostí v Kristu Ježíši, není služebník, ani svobodník, t. rozdílný (List ke Galatským, kap. 4.). Také jest to manželství ustanoveno od Boha za lék nemocným, tedy nemocnému služebníku nemá býti bráněno v tom, co mu jest uděleno od nejvyššího Pána.

5. *Zdali se muž může prodati nebo dáti za služebníka proti vůli ženy?* Jest říci, že ano, protože muž není vázan ženě, leč v tom, co se vztahuje k úkonu manželskému, a v tom, co jest zřízeno k náležitému zachování manželství.

6. *Zdali plod následuje lino v stav služebnosti?* Jest říci, že ano, podle zákona. Tak jest-li matka urozená, jsou i děti, jest-li služebnice, jsou i děti, a to důvodně, protože služebnost jest stav tělesný, matka pak dává podstatu v plození, třebaže otec jest formální počátek. Avšak v počtech, v dědictví a v takových věcech plod následuje otce. V některých pak zemích, které nejsou řízeny občanským právem jako v Čechách, plod následuje ve všem otce.

DISTINKCE XXXVII.

Jsou tedy některá svěcení . . .

1. Tato jest *distinkce* 37. pojednávající o osobách vůbec nezákonných k manželství. A obsahuje předně, že svěcení, v nichž nemůže se uzavíratí manželství, a nastoupilo-li by spojení, děje se rozvod, jsou: kněžství, jáhenství a podjáhenství. U ostatních však jest dovoleno manželství, leda by složili slib řádový nebo učinili slib zdrženlivosti. — 2., že každý, kdo by vlastní manželku bez zákona a bez příčiny zabil a jinou by odloživ zbraně pojal, konejž veřejné pokání. — 3., že podle zákonů lidských zdá se manželu býti dovoleno pro cizoložství ženu zabiti. Ale církev není omezena zákony světskými ani nemá meč, leda duchovní.

2. Odtud *verse*:

Sňatku překáží pak svěcení kněžské a ruší jej.

Nesmí vzít si jinou ženu ten, kdo zabil ženu jednu.

3. *Zdali svěcení překáží manželství?* Jest říci, že ano, jak klade Mistr. Ale u duchovenstva jest to uzpůsobeno různě. Neboť u Řeků překáží to toliko silou svěcení, protože posvěcení, kteří zacházejí s věcmi posvátnými, mají míti čistotu skrze zdrženlivost. Ale u Latiníků překáží to silou svěcení a z důvodu slibu zdrženlivosti připojeného k svatému svěcení. A proto u Řeků svěcení překáží manželství, ale neruší užití manželství dříve uzavřeného, ale u Latiníků překáží obojímu.

4. *Zdali člověk svázaný manželstvím může přijmouti svěcení?* Jest říci, že ano. A byl-li by povýšen bez vědomí manželčina, třebaže přijme svěcení, přece nemá vykonávání svěcení. Byl-li by však povýšen za souhlasu manželčina, nepostrádá vykonávání, ale mnohonásobně jest u Latiníků vázán k zachování stále zdrženlivosti.

5. *Zdali jest lépe, aby kněží byli bez manželství než v manželství?* Latiníci drží, že ano — Řekové opak. Shodují se však tak, že Latiníci říkají, že jest prostě lepší, aby kněží byli panici nebo zdrženlivými, než v manželství, jako jest prostě lepší stav panictví než manželství, jak bylo řečeno výše; ale Řekové vyznávající totéž

praví, že podle obsahu jest lepší, aby kněží byli v manželství, totiž pro vyhnutí se bujnosti v níž upadají neženatí spíše než ženatí. Odtud Řekové opírají se o výrok Apoštolův v 7. kap. 1. listu ke Korinským: „Jeden každý manželku svou měj pro smilstva“ rozumí se „se uvarování“. Latiníci však opírají se o výrok Kristův ve 12. kap. evangelia sv. Lukáše, kde dí: „Buďtež bedra vaše přepásána“. A v 19. kap. evangelia sv. Matouše: „Jsouť panicové“ atd., a o výrok Apoštolův v 7. kap. 1. listu ke Korinským, jenž dí: „Nebo kdo ženy nemá“ atd., a jenž dí tamtéž: „Nebo chtěl bych, aby všichni lidé tak byli, jako já“. Opírají se také Latiníci o skutek apoštolů, kteří opustivše manželky, následovali Pána Ježíše Krista. Ale to činí ti, kdo zachovávají zdrženlivost pro království boží.

6. *Zdali jest dovoleno muži zabiti ženu dopadenou v cizoložství?* Zde se praví, že zabiti vlastní ženy stává se dvojako, jedním způsobem obžalováním ze zločinu před soudem a žádostí za trest zločinu, a tak jest to dovoleno, jen když to činí z horlivosti spravedlivosti, ne mstivého záští; druhým způsobem zabiti manželku vlastní rukou. A tímto způsobem zabiti manželku v cizoložství dopadenou pokládá zákon občanský jaksi za dovolené; avšak nepřikazuje to, ale jaksi nezakazuje připouštít to, protože za takové zabiti neuvaluje trest. Avšak není dovoleno podle soudu svědomí muži takto zabiti manželku, nýbrž spíše napomenouti, neboť Bůh jest hotov šetřití toho hříchu v zákoně milosti, podle příkladu cizoložnice, o níž v 8. kap. evangelia sv. Jana atd.

DISTINKCE XXXVIII.

Nyní o slibu . . .

1. Tato jest *distinkce* 38., pojednávající o překážce slibu. Ta obsahuje předně, že slib jest jakési osvědčení dobrovolného zaslíbení, jež se má díti Bohu a těm věcem, které Bohu vlastně náleží. Jsou však i sliby pošetilců, které nutno zrušiti.

2., že slib jest jeden obecný, jeden zvláštní. Obecný ten, který všichni činí, když slibují, že budou odporovati ďáblu a vši nádhře jeho. Zvláštní pak, jako když někdo dobrovolně zaslíbí, že zachová panictví a zdrženlivost nebo něco jiného takového. Zvláštní slib jest jeden soukromý, jiný slavnostní. Soukromý ten, který se stal v skrytě; slavnostní však ten, který se stal před tváří církve.

3. obsahuje, že poruší-li se soukromý slib, jest to smrtelný hřích, avšak poruší-li se slavnostní, jest to hřích a pohoršení.

4., že ti, kdo učiní soukromý slib zdrženlivosti, nemají uzavíratí manželství, kdyby je však uzavřeli, nebudtež rozvedeni, ale hřeší smrtelně.

5., že ti, kdo slavnostně slíbí zdrženlivost, vůbec nemohou vejíti v manželství, a pro ně jest zatracující nejenom vstoupiti ve sňatek,

ale i chtít vstoupiti. A proto panny a vdovy svázané slibem zdrženlivosti, ať jsou řeholní či světské, nemohou nabýti manželství. Protož vdají-li se za muže ty, které se dříve vdaly za Krista, tu praví Innocenc, že nemají býti připuštěny k pokání podle Mistra, leč až by mužové jich zemřeli, to jest až by se sprostily jich žádostivosti.

6., že zlo cizoložství překonává smilstvo a jest překonáváno od krvesmilstva, neboť jest horší spáti s matkou, než s cizí manželkou. Ale ze všech těchto nejhorší jest to, jež se děje proti přírodě, jako užívá-li muž údu ženy k tomu nedovoleného; to se děje hanebně na nevěstce, ale hanebněji se to děje na ženě.

7., že když žena myslí, že její muž zahynul, uzavře sňatek s jiným, jest omluvěna neznalostí. Jestliže však se první vrátí, má, a má býti donucena vrátiti se k prvnímu. Totéž platí o muži vzhledem k manželce.

8., že jestliže muž za života manželčina pojme jinou a církev ho donutí býti s druhou, protože nemá známosti o první, tu jestliže chce se vrátiti k první, ale nemůže, neboť jest nucen kázní církevní držeti tuto, počíná míti omluvu poslušností a strachem. — *Z n a m e n e j*: zde se Mistr nedrží. A proto žádným způsobem nemá ji dávati povinnost za života oné, protože tato není manželkou, Extravag. „O výroku vyobcování“.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto verše:

Jedním rozlučuješ se, druhým se slibem zapovídá
Manželství; první slavný je, druhý zase tajný.
Myslí-li žena, že vrátit' muž jí se nemůže,
Vdá se, a on přijde, k němu-li jde zpět, je nevinná.

3. Běře se v pochybnost, *co jest slib*? Odpovídá se, že slib jest dobrovolné, dle sil naplnitelné zaslíbení nějakého dobra s rozvážením Bohu učiněné. Z toho jde, že ke každému závaznému slibu vyžaduje se čtyř věcí z nutnosti.

Předně, aby se dál hlavně B o h u, neboť nemá se díti některému svatému, leč pokud se nese přímo ke cti boží, ježto jest kon „latrie“, jenž má býti prokazován jenom Bohu, podle slov 5. kap. „Knihy moudrosti“: „Když bys učinil slib Bohu“ atd.

2., aby se týkal toliko věcí d o b r é a užitečné, ne zlé, mrzké nebo nedovolené, podle slov Isidorových ve XXII., kvest. 4., kde dí takto: „Ve zlých slibech“ atd. (jako výše v 4. kn., distinkci 24.).

3., aby se stal s r o z v á ž e n í m, aby nebylo předsevzetí úmyslu špatně řízeno. Byl-li by totiž pošetilý, nebo nespravedlivý, nebo neopatrný a na překážku obecnější užitečnosti, nemá býti zachován, ale vůbec zrušen, dle slov 5. kap. „Knihy moudrosti“: „Nebo nelíbí se Bohu“ atd. A na tomto místě stojí: „Sliby pošetilců mají býti zrušeny“. A které jsou takové, to vykládá Hugo v 2. kn. „O svátostech“, v části 2., článku 4., pravě takto: „A zajisté sliby pošetilců

rozumíme“ atd. Ku příkladu: Jestliže by žena proti vůli muže, nebo muž proti vůli ženy slíbil zdrženlivost, nebo poddaný proti řádu náležité vlády nezřízenou zdrženlivost, a ostatní takové neopatrné sliby, které vůbec nemají býti dodrženy, ale buď mají býti uvolněny nebo v lepší změněny podle úsudku lidí opatrnějších.

4., aby byl dobrovolný, protože slib (*votum*) jmenuje se od vůle (*voluntas*). A ježto jest skutek záslužný, z nutnosti se vyžaduje, aby tyto čtyři podmínky se sešly. Chce-li tedy člověk něco slíbiti, dbej toho, co jest dovoleno podle spravedlivosti, co se sluší podle cti a co prospívá podle užitečnosti.

4. *Zdali jest dovoleno sprostiti při slibu dovoleném?* Jest říci, že ano. Ale jest poznamenati, že jest mnoho příčin sprostění slibu, totiž dětinský věk, slabé stáří nebo nemoc, stav a postavení, nadbytek nebo chudoba, a kterákoliv jiná spravedlivá a důvodná příčina, pro níž zdá se sprostění, vykoupení nebo změnění býti pravděpodobně lepší a Bohu příjemnější, než samo vykonání slibu.

Neboť útlý věk dětský spíše se snadností než s opatrností slíbí něco neopatrně, jak stojí v Extravag. o slibech, v kap. „Přicházejícího“.

Slabé stáří nebo nemoc proto, že pro lidi stářím zlomené a nemocné není dán zákon, ježto nemohou břemena zákona snášeti jako silní, v Extravag. „o zachování postů“, v kap. „Rada“, a v „O posvěcení“, dist. první, „Jako“.

Stav a postavení proto, že ani slib řeholníka, ani syna nedospělého, ani manželky bez souhlasu opatrně řídícího (muže) nemůže býti pevný, jak praví Tomáš v „Summě“, v kn. 3., kvest. 88., a souhlasí s Bernardem ve „Výkladu“, Extravag. o reskriptech, kap. „Ustanovený“, o slově přísahy.

Nadbytek nebo chudoba, jako vydal-li by někdo slib pouti nebo zdrženlivosti a jiné podobné věci a byl oplývající v bohatství podle úsudku představeného, může se státi vykoupení rozdělením almužny k užítku nutných, protože s ohledem na jakost osoby slibujícího, toto zdá se býti lepším a Bohu příjemnějším, Extravag. o slibech, kap. 1. A podobně se děje s chudým tak, aby se postil, bděl a horlivě modlil s ostatními dobrými skutky podle své možnosti. Extravag. o slibech, kap. 1. a kap. „Že o těchto“.

Výroku pak opatrného představeného vyžaduje se k sprostění, vykoupení nebo změně slibu podle Apoštola, jenž dí v 2. kap. 2. listu ke Korintským takto: „Nebo i já“ atd. Tu významně praví „pro vás“, protože všeliké takové sprostění, vykoupení nebo změna má býti v souhlasu se zákonem Kristovým, ke cti jeho a k užítku církve, jež jest jeho tělo.

5. Jest také poznamenati, že nad rozdělení Mistrovo, které klade na tomto místě, dle širšího pojetí jiný jest slib dovolený a záslužný, vždycky směřující k dobru, dle sil naplnitelný, protože jest ctnostný a Bohu velmi příjemný. Pročež ve 28. kap. knihy „Genesis“, stojí: „Zavázal se také Jakub slibem“ atd. A níže. Jiný jest slib

nedovolený, vždycky směřující ke zlu, který se sobě podobnými má býti vůbec zrušen; takový byl slib Herodesa stávšího hlavu Jana Křtitele. — Jiný jest slib neurčitý, podle výsledku věci, tak totiž, že při některém výsledku může býti dobrý a při některém zlý; takový byl slib Jeftův. *Z n a m e n e j* však, že když se tu praví v 11. kap. „Knihy soudců“ o Jeftovi: „Ponuknut byl Jefte duchem Hospodinovým“ a následuje: „Učinil pak Jefte slib“ atd. — tu se ukazuje v něm chvalitebná víra, kterou měl v Boha, a podobně naděje a zbožnost, a vzhledem k tomu ponuknut byl duchem Hospodinovým, ale ne vzhledem k slibu neopatrnému a jeho vykonání (11. kap. „Knihy soudců“), o němž praví Jeroným, že v slibování byl pošetilý a v konání bezbožný, ačkoliv jest pravděpodobno, že učinil pokání z nepravého skutku, což přece zobrazovalo něco dobrého.

6. Dále jest *p o z n a m e n a t i*, že právo závaznosti slibu zakládá se na dvojím právu přirozeném: předně na tom, že člověk má býti pravdivý v slíbeném, 2. na tom, že člověk nemá slibovati nic, leč bez porušení cti boží a vlastní spásy. Z toho jest patrné, že dle přirozeného práva nikomu nemá býti překáženo, aby mohl slíbiti věc Bohu příjemnější a vlastní spáse užitečnější. A proto sprostovatelé mají ve svém sprostění přihlížeti k tomu, přináší-li toto sprostění věc Bohu příjemnější a osobě, jež jest sprostována, k její spáse užitečnější; pak má sprostění místo; děje-li se však naopak, pak to není sprostění, ale zmaření.

Neboť praví Bernard k Eugeniovi, že k sprostění vyžaduje se dvou věcí, t. moci a příčiny. Ale která příčina jest mocnější, než aby byla vykonána věc Bohu příjemnější a člověku spasnější? Z toho, jak vidno, následuje, že papež nemůže sprostiti slibu zdrženlivosti, protože ve 28. kap. Ježíše Siracha se praví: „Není váhy hodné duše zdrženlivého“, tedy místo zdrženlivosti nemůže býti prokázáno nic Bohu příjemnějšího a člověku, který slíbil zdrženlivost, spasnějšího. A to se zdá míti Bonaventura v 2. hlav. části, kvest. 3.

Ale opak praví Jan Německý a pan kardinál Hugo a mnozí jich následovníci, že slibu zdrženlivosti může sprostiti papež a žádný jiný pro dobro obecné, ne soukromé. A podobně praví Petr v kvestii 5., že může učiniti z mnicha nemnicha z nutnosti obecné, ne soukromé. Ale já odvážně vyznávám, že o zdrženlivosti, kterou jsem slíbil Bohu, bez božího zjevení dovoleného sprostění nikomu z nich bych se neodvážil důvěřovati bez hryzení svědomí, leč by Pán, jemuž jsem slíbil zdrženlivost, mne rozvázal od toho a žádal něco jiného, protože jistější jest dovolený slib Bohu vyplniti, než bez jeho jistého sprostění od náležitého slibu se odvrátiti.

7. *Zdali muž vzdálený po dlouhý čas od ženy nebo naopak žena mohla by dovoleně uzavřítí sňatek s jiným?* Jest říci, že nikoli, protože by se vrhla v nejistotu cizoložství a také ve vlastní zmatení a nelibost prvějšího muže nebo naopak, a přátel, a zaplétala by se v mnohé nesnáze a v nebezpečí hrozné smrti. A proto praví papež Lucius v Extravag. „O druhém sňatku“, kap. „Pán“: „Nikdo se neopo-

važuj“ atd. A totéž dovozuje Mistr v této distinkci. Jestliže by přešla k druhému manželství, pak, pokud pravděpodobně nesezná smrt prvnějšího manžela, může povinnost dávat, ale ne vyžadovat. Ale jakmile zvěděla o životě prvéjšího muže, pak má od pozdějšího odejít. Toto mínění jest patrno z XXXIV., kvest. 1., kap. „Když veřejnou“.

8. Ale bere se v pochybnost, *zda z mrtvých vstavší jest vázán vrátiti se k své manželce, a zdali ona jest vázána opět jej přijmouti, předpokládáme-li, že si vzala jiného*. A zdálo by se, že ano, protože v II. kap. listu k Židům praví Apoštol: „Ženy přijímaly mrtvé své vzkříšené“. Dále: mnich, kdyby vstal z mrtvých, jest vázán vrátiti se do kláštera; tedy tím spíše žena k muži, protože větší jest závazek mezi mužem a ženou než mezi mnichem a klášteřem.

Na odpor jest Apoštol v 7. kap. 1. listu ke Korintským, řka: „Žena přivázána jest k manželství“ atd. Odpovídá se, že není vázán se vrátiti ani on, ani ona. To jest patrno z toho, že jest osvobozena od zákona manželství smrti (mužovou), jak praví Apoštol, a uzavřela-li sňatek s druhým, uzavřela jej zákonitě, protože se mohla svobodně vdáti v Pánu, jak praví Apoštol. Toto mínění jest patrno z Extravag. o druhém sňatku, kap. „O této otázce“. Po smrti mužově může manželka bez hanby uzavřít manželství s jiným mužem, i před uplynutím dnů smutku po prvním muži. Falešnost otázky jest také patrna z Pařížského ve „Spise“, kvest. poslední, jenž dí, že vzkříšený manžel není vázán vrátiti se k manželce, ale mnich jest vázán vrátiti se do kláštera. Ale vskutku jest mi jistější první část na základě výroku Apoštolova, který praví o ženě, že umřel-li by její muž, jest svobodna od zákona a může se vdáti, za koho chce, v Pánu. Ale druhá část, totiž že mnich vzkříšený jest vázán vrátiti se do kláštera, není mi jista na základě žádného písma.

Ale když se uvádí důvod, že ve vzkříšení se předpokládá, že Bůh křísí mrtvého, aby se vrátil k požitku lepšího života, a v řeholi jest lepší život než ve světě — tu se odpovídá předně, že první část, ježto jest neurčitá, jest správná o mnohých, jako o všech, kteří byli vzkříšeni a jsou spaseni, o těch však, kteří byli vzkříšeni a jsou zatraceni, byla by první část návěsti, kdyby se brala obecně, falešná, a hlavně o všech zatracených, kteří budou vzkříšeni v den poslední; neboť tito nebudou tehdy vzkříšeni k požitku lepšího života. A jak se praví o kterémsi mistru, kterýžto v Paříži třikrát vstal z mrtvých, on dí: „Nyní jsem souzen, nyní jsem odsouzen, nyní jsem na věky zatracen“, z kteréhožto hrozného výroku vzal počátek řád Kartusiánský. Ba kdyby důvod ten měl závěr, pak by mnich vstavší z mrtvých byl vázán jíti k životu apoštolskému, protože ten byl po Kristu nejlepší a přinesl mnoho ovoce, jak předpověděl Pán apoštolům v evangeliu; a kdyby takto vstal z mrtvých Kartusián, byl by vázán jíti a kázati veřejně na světě, žije život chudý po způsobu Kristovu, jako zemřel Lazar zanechav řádu vojenského.

A jelikož se uvádí druhý důvod toho Pařížského, t. : protože v řeholi děje se závazek duše k Bohu, proto krajnosti jsou neporušitelné, t. Bůh a duše; ale v manželství jsou krajnosti porušitelné, protože zde jest závazek těl — tu by se odpovědělo předně, že mnich se nezavazuje k řeholi více než k smrti; 2., že v manželství každý manžel zavazuje se předněji k Bohu, než k svému manželu, protože ono manželství, jak jest svátost, jest znamením spojení duše s Kristem; ale spojení zmanenaného jest vznešenější než spojení znamením, a tedy vidno, že důvody Pařížského nemají závěru.

A proto chci účinně držeti to, že mrtvý od Boha vzkříšený jest nyní vázán míti se k životu záslužnému podle toho, jak by ho všemohoucí Bůh vybiřnul, jestliže k dřívější manželce, aby to učinil vrátě se, jestliže k zdrženlivosti, podobně, jestliže mnich, podobně ke klášteru, jestliže k veřejnému kázání, proč by tak neučinil? Neboť oni mrtví byli uvolněni od zákona podle uvedení Apoštolova.

Pak k důvodu naopak, kde praví Apoštol: „Ženy přijímaly mrtvé své vzkříšené“ — připouští se to, ale z toho nenásleduje, že je přijímaly v manželství. Neboť dobře praví Apoštol, že přijímaly mrtvé své, a nepraví muže své, protože podle výkladu na totéž místo oni mrtví nebyli manželé oněch žen; víme totiž, že Marta a Maria Magdalena, tyto dvě ženy, přijaly Lazara z mrtvých podle evangelia sv. Jana, kap. 11., a vdova přijala syna mladého, dle 7. kap. evangelia sv. Lukáše. A dejme tomu, že by to byli bývali manželé jejich, z toho nenásleduje, že je přijímaly z nutnosti dřívějšího manželství, ježto podle Apoštola smrtí jejich byly by bývaly svobodny od zákona a rozvázány z pouta manželství; ale přijímaly je pro vhodnost a počestnost novým souhlasem v nové manželství. To jest patrné z XXXII., kvest. 7., kap. „Dovolené“, o kteréžto kapitole poznamenal Hugo, že Lazar po svém vzkříšení, byť i byl chtěl, nemohl zpět žádati své manželky. A kdyby ji byl chtěl míti, pak bylo by bývalo nutno znovu uzavřítí manželství. Ale protože Lazar věděl, jaká jest rozkoš v očistci, nespíchal opět pojmouti manželku, ale raději po 15 let po vzkříšení žije čistě, nikdy se nesměje, ale veda život smutný, pokorně ve svatém kněžství bojoval s Pánem svým Ježíšem Kristem, atd.

DISTINKCE XXXIX.

Po tom jest přihlédnouti . . .

1. Tato *distinkce* 39., pojednávající o osobách, které, ačkoliv s některými osobami mohou uzavíratí sňatek, přece k některým jsou vůbec nezákonné, obsahuje předně, že věřící s nevěřícím nemůže uzavřítí sňatek. Jestliže však spojí se dva nevěřící a pak se stanou věřícími, potvrdí se manželství. Jestliže však jeden se obrátí, zatím co druhý trvá v nevěřectví, tu ten nevěřící buď souhlasí s tím bydliti

s věřícím, nebo nesouhlasí. Nesouhlasí-li s ním, pak věřící může uzavřít sňatek s jiným věřícím; jestliže pak nevěřící souhlasí s tím bydliti s věřícím a to bez urážky Stvořitele, pak jest věřící vázán bydliti s nevěřícím. Jestliže však s urážkou t. Stvořitele, sváděje ho k nevěrectví nebo k hříchu smrtelnému, pak věřící může odejít od nevěřícího a pojmouti věřícího za manžela. Jestliže však uzavřeli sňatek jsouce oba věřící, a pak jeden odstoupil od víry, tu onen tohoto neprovází, přec však za jeho života nemůže pojmouti jiného, protože mezi nimi bylo platné manželství, které nelze rozloučiti.

2., že slovům Apoštolovým: „Vše, co není z víry, jest hřích“, nemá se rozuměti tak, že vše, co se děje od nevěřících, jest hřích, ale proto, že vše, co se děje proti víře a proti svědomí, jest hřích, nebo proto, že ve všem tom, co činí nevěřící, hřeší, ne protože to činí, ale protože to nečiní tím způsobem, kterým má, vztahuje to k povinnému cíli.

3., že spojení manželské, které jest mezi nevěřícími, jest zákonitě manželství, protože jest mezi zákonitými osobami, ale není platné, protože se děje bez víry. Manželství však věřících jest zákonitě a platné, jsou-li arci osoby zákonitě.

4., že zákonitě jest to, které se uzavírá podle zákonného ustanovení nebo obyčejů krajiny, ne proti přikázání Páně.

2. K některým bodům jsou tyto verše:

Pisma stará ni nová nepřipouští různu věřícím

V manželství vcházet; učiní-li to, nutno je rozvést.

Manžel opuštěn buď, jestliže proti zákonu cos chce.

Příklad tohoto posledního závěrku verše jest tento: Řekne-li žena muži: „Nebudu tvojí manželkou, nenashromáždíš-li mi bohatství z loupeže“, nebo požaduje-li od muže něco jiného zločinného nebo pohoršlivého, pak on utne úd, který ho pohoršuje.

3. *Může-li nevěřící uzavřít sňatek s věřícím a obráceně?* Jest věděti podle sv. Augustina, že někdo se zove věřícím dvojako: jedním způsobem od svátosti víry, t. od křtu, a tak všichni pokřtění zovou se věřícími, byť i byli kacíři; jiným způsobem zove se věřícím od ctnosti víry, a tak každý dospělý, vyznávající plně víru Kristovu, zove se věrným, a tím způsobem kacíři, ačkoliv byli pokřtění, nejsou věřící. A 3. tehdy v pravdě a více věřícím se zove ten, kdo vyznává víru Kristovu zachovává Pánu věrnost v přikázáních, o kterémžto věřícím praví Spasitel ve 24. kap. evangelia sv. Matouše: „Kdo myslí“ atd. A tím způsobem žádný pohan, Žid, kacíř a zlý křesťan není na ten čas věřící. Odtud protože nestejně vyznání jest nestejný řád uctívání Boha, a žádný z právě řečených neuctívá dobře Boha, neboť i zlý křesťan jest modloslužebník, uctívaje více stvoření, než Boha svého, poněvadž smrtelně hřešící odvrací se od dobra nezměnitelného a obrací se k dobru změnitelnému, více je miluje, než Boha — kdož by pochyboval, že jest nejhorší modloslužebník?

Máme-li toto rozlišení, jest říci, že věřící, t. j. křesťan, nemůže uzavřít manželství s nevěřícím, t. pohanem nebo Židem, ani s kacířkou, jakož ani s vyobcovanou. Uzavře-li sňatek s pohankou nebo židovkou, pak se rozloučí, ale když s kacířkou nebo vyobcovanou, nerozloučí se. Důvod neuzavírání pak jest, že křest jest základ a brána všech svátostí, a odtud jest, že manželství mezi nevěřícími není dokonalé, protože není zřízeno, aby bylo svátostí, ale jest od nich zřízeno za povinnost přirozenosti, k dobru potomstva a k jakési smlouvě společnosti lidské, ba podle jich úmyslu, avšak bludného, jest zřízeno k uctívání Boha a k výchově potomstva k uctívání Boha; neboť to vyznávají Židé. A tedy v manželství křesťanů a Židů jest nestejně vyznání, i když předpokládáme, že z obou stran jest zřízeno k cti Páně, neboť křesťanské jest dobré, židovské však zlé, ježto nezřizují manželství jak mají. Jest tedy patrné, že věřící, t. j. pokřtěný, nemůže uzavírat manželství s nevěřícím, t. nepokřtěným, a tak ani s katechumenem, ježto křest jest brána svátostí.

Ale činí se námitka o Mojžíšovi, který uzavřel sňatek s dívkou Madiánskou v 3. kap. knihy ‚Exodus‘, a s ‚Ethiopskou‘ v 11. kap. kn. ‚Numeri‘, a Židovka Esther s králem Asverem a Josef s Egyptankou v 41. kap. knihy ‚Genesis‘, a ti byli věřící, a Asverus a ony ženy nevěřící. Jestliže tedy Židovka ‚Esther‘ a oni muži uzavřeli sňatek, který platil, a víra naše a jejich jest táž, tedy ještě věřící bude moci uzavřít sňatek s nevěřícím.

Zde jest poznamenati, že tyto překážky manželství jsou spíše zákonné, než mravní, protože podle různých stavů lidí a zákonů shledává se někdy, že překážejí manželství, někdy ne. A proto nejsou zlé, leda proto, že jsou zapovězené, třebaže příčinami radícími, ne nutícími; neboť kdyby byly mravně zapovězené, pak by nikdy nebyly bývaly dovoleny. Byly pak nejvíce dovoleny v zákonu přirozenosti před zákonem Mojžíšovým, jak jest patrné na Josefu výše uvedeném, který byl vyznání vůbec nestejného s Egyptankou.

V zákoně Mojžíšově pak byly nějak zapověděny, ale ne úplně, jak jest patrné ze 21. kap. ‚Deuteronomia‘, kde se praví: „Uvidíš-li ženu krásnou“ atd. Bylo však zapověděno uzavírat manželství zvláště synům izraelským a Kananejkami, protože byly odvráceny od ctění jednoho Boha. A proto se praví: „Střež se, abys nevešel s nimi v manželství“.

V zákoně milosti pak jest prostě zakázáno manželství mezi osobami nestejného vyznání, protože nyní lidé nevěřící jiného vyznání jsou zatvrzelí v zlobě a proto více odvráceni než dříve; a lidé věřící nyní více ochladli v lásce, než v prvotní církvi, tedy tím více jest se vystříhati příčiny odvrácení od pravého vyznání.

A jest věděti, že jiné hříchy než nevěra a smilstvo nerozlučují manželství. Důvod jest, že tyto dva více odporují dobru potomstva: neboť smilstvo působí nejistotu potomstva, nebo překáží plození, nevěra pak překáží výchově pokolení k uctívání Boha, třebaže

Mistr chtěl to jinak rozuměti o rozloučení na nějaký čas, ale ne zcela, t. o stálém.

Jest věděti také, že když se oba manželé obrátí od nevěry ke křtu, pak manželství dříve uzavřené nemá býti rozloučeno. A stane-li se, že obrácený na víru má dvě nebo více zákonitých manželů dle svého řádu, a ty obrátí se zároveň, pak podrží první, protože křesťanská víra netrpí, aby jeden muž měl více žen.

A namítá-li se snad, která z nich byla prvejší, protože s oběma najednou uzavřel sňatek, řka: „Přijímám vás obě a každou z vás za své manželky“, a ony obě odpovídajíce, souhlasíce s manželstvím, řekly by takto: „my přijímáme tě za muže svého“, tu se praví, že v takovém případě neuzavřel se žádnou z nich manželství, jak praví Ostijský v knize 4., rubrice 4. „O zasnubech se dvěma“. A totéž klade Gof. A proto propuštěním těchto neruší se manželství, protože žádné nebylo uzavřeno. A proto kdyby po křtu chtěl některou z nich si ponechati, musil by s ní znovu uzavřít manželství.

4. *Zdali nevěřící obrácený (na víru) může setrvati s nevěřící ženou?* Zdálo by se, že ano; dle výroku Apoštolova v 7. kap. 1. listu ke Korintským: „Ostatním pravím já, ne Pán“ atd.

Naopak zdá se býti nebezpečí spásy a víry, pročť jest zapovědno křesťanům a bylo zapovědno Židům, aby dcery pohanů nebo nevěřících nepřijímali v manželství; neboť kdyby muž setrval v nevěře, pak by asi ženu násilím odvrátil od víry Kristovy; kdyby však žena (setrvala v nevěře), pak by svými lichotkami muže přiměla k odpadlictví, neboť v 19. kap. Ježíše Siracha se praví: „Vino a ženy činí muže moudré odpadlíky“. Příklad jest patrn na Šalomounovi v 11. kap. 3. „Knihy královské“, o němž se tu praví: „Když pak sestaral Šalomoun“. Dokazuje to tento výrok:

Takto Adam, Samson i David král, pak Šalomoun též
Od žen ošálen jest; kdože bezpečen as je nyní tu?

A proto i básník praví:

Zdaž nevidíš ženy věrnost již, že tu velmi malá jest?
Věr mi, že spíš, když jí uvěříš, oklamán budeš od ní.

Ale nejvíce podle slov ve XXVIII., kvest. 1.: „Nevěřící nemůže“ atd.

K tomu jest poznamenati, že podle postupu času byl trojí soud o propouštění ženy nevěřící.

Neboť na počátku křesťanské víry ani Židé ani pohané nebyli zatvrzelí, mluveno obecně, ba téměř každodenně mnozí jak pohané, tak Židé obraceli se ke Kristu pro kázání apoštolů a konání zázraků. A proto pro ten čas radil Apoštol jak pohanům, tak Židům, aby věřící neodcházel od nevěřícího pro naději na obrácení tohoto nevěřícího od onoho věřícího.

V postupu času však po apoštolech byli Židé zatvrzelí ve své zlobě, a pohané ne. A proto okolo časů císaře Konstantina byla rada,

aby v svrchu řečeném případě věřící manžel setrval s nevěřícím pohanem, ne však Židem.

A protože za těchto časů jak Židé, tak pohané jsou zatvrzelí, proto, k vůli prospěchu, buď věřící odloučen od nevěřícího. Přec však bylo řečeno, že může s ním setrvati, aniž ho tento sváděl k nevěře a urážce Stvořitele.

A namítá-li se Pán v evangeliu, že manželku jest dovoleno propustiti toliko pro příčinu smilstva, ale nevěřící, to není smilstvo, dále, předpokládá-li se, že věřící mohl by propustiti nevěřící manželku, zdálo by se, že by nemohl pojmouti jiné proto, že s ní byl sdružen nerozlučitelným poutem manželství: k prvnímu se praví, že nevěra ačkoliv není smilstvo tělesné, jest přece smilstvo mysli, protože nevěrou se duše odděluje od svého zákonitého snoubence Pána Ježíše Krista, který si věrou zasnoubil každou věřící duši. K druhému se praví, že třebaže jest mezi nevěřícími manželství, přece, protože jest nedokonalé a není platné, proto také není nerozlučitelné pouto; neboť toto nerozlučitelné pouto jest toliko druh manželství svátostného, jež jest dokonalé. A proto praví Innocenc III. v Extravag. „O rozvodech“ v kap. „Oč tebe“: „Neboť ačkoli manželství“ atd. A tamtéž dříve praví: „obrátili-li se jeden“ atd.

DISTINKCE XL.

Nyní zbývá . . .

1. Tato *distinkce* 40., pojednávající o překážce manželství se strany tělesné příbuznosti, obsahuje, že jest příbuznost tělesná a příbuznost duchovní; příbuzní pak nebo sešvakření v sedmém koleně, nebo níže, nemají se oddávati. Ale znamená, že tento zákaz jest dnes omezen až do čtvrtého kolena, totiž že pod čtvrté koleno a ve čtvrtém koleně (příbuzní) nemají se oddávati. Extravag. „O pokrevenství“, kap. „Nemá“.

2. Odtud verše:

Jestliže bys pak byl v pokrevenství snad se ženou tou,
Tuť nesmíš si vzít ji po sedmé až koleno vždy.

3. K porozumění této distinkce jest poznamenati předně, že pokrevenství jest pouto osob vycházejících z téhož kmene, utvořené tělesným rozplozováním. Ježto však tento výměr neobsahuje, leč osoby vycházející s vynětím společného rodiče, a pokrevenství jest beze vší pochyby netoliko mezi osobami vycházejícími, ale i mezi otcem a syny, proto se zdá, že vhodněji lze ji vyměřiti takto: Pokrevenství jest sounáležitost osob v přirozenosti odvozená

tělesným rozplozováním od jednoho rodiče. Tento výměr obsahuje osoby vycházející i kmen, nechť se jakkoliv navzájem srovnávají. „Sounáležitost“ klade se jako druh, „osob“ klade se na rozdíl od tvorů nerozumných, „v přirozenosti“ klade se na rozdíl od sounáležitosti ve vůli a milosti, od jednoho kmene vylučuje osoby různých příbuzností daleko vzdálených, tělesným rozplozováním vylučuje anděly.

2. jest poznamenati, že kmen jest společný rodič mnoha osob. A kmen a peň jest totéž, totiž osoba, od níž všichni ostatní členové téhož příbuzenstva odvozují původ.

3. jest poznamenati, že linie jest řádný souhrn osob spojených pokrevstvím, vycházejících z téhož kmene, a obsahuje různé stupně. Protože však souhrn zamená bytí zároveň, a zde jest zmínka o vystupujících, a také se zdá zde býti vyloučen společný rodič, proto snad bylo by lze lépe ji vyměřiti takto: Linie jest řada osob navzájem příbuzných, obsahující stupně. A zde netřeba činiti zmínku o jednom rodiči, který jest rozploditel, protože to se rozumí, když se praví „osob příbuzných“, jak jest patrné z výměru pokrevství; že pak se dodává „obsahující stupně“, to vhodně se klade, protože jediný stupeň není nikdy linie, ale jen počátek linie. Proto ani otec k synu netvoří linii, ani syn k otci, ani bratr nebo sestra k bratru, ale toliko stupeň a počátek linie. A proto každý stupeň v linii má se jako bod matematický nebo nepřetržitý, který jest nepřetržitý, ale není linie (čára), jelikož bod jest nedělitelný, jak praví Euklides: „Bod jest to, co nemá části“, a to má býti patrné z počtů položených v stromě příbuzenství.

Jest pak trojí linie, t. vystupujících, sestupujících a příčných, a tak sestupujících, vystupujících a příčná.

Linie vystupující obsahuje předky po pořádku až po prapraděda a praprabábu, jak patrné na stromě.

Linie sestupující obsahuje zplozené od některého člověka nebo od některých lidí, po pořádku až po praprawnuka a praprawnčku, jak patrné na stromě. A proto každá z oněch dvou linií může býti vystupující i sestupující vzhledem k různým (členům), ačkoliv poslední linie vystupujících, jež by dosahovala k Adamovi, nemohla by býti sestupujících, leda by se Adam počítal za mez vystupujících i sestupujících, ale pak by nebylo společného kmene a pně vystupujících a sestupujících.

Linie pak pobočná nebo příčná obsahuje pobočné (členy), pobočně vycházející od prapłoditele nebo prapłoditelů toho, komu jsou pobočnými, jak patrné na bratru a sestře „Protea“ a jich postupu, a podobně na „Proteovu“ strýci a tetě s otcovy, a strýci a tetě s matčiny strany a jich postupu a tak o ostatních pobočných členech.

Linie příčná pak jest dvojí, t. rovná a nerovná. Rovná jest ta, která obsahuje osoby rovně vzdálené od společného rodiče; rovní jsou „Proteus“ a prawnuk prastrýce, a podobně bratr a sestra a takoví. Nerovná jest ta, která obsahuje nerovně vzdálené od téhož, jako jsou

„Proteus“ a vnuk prastrýce, a podobně „Proteus“ a syn prastrýce, nebo ten prastrýc sám, a podobně bratr a syn sestry, z nichž jeden jest vnuk společného otce, druhý syn, a takoví. A z n a m e n e j, že z linií sestupujících sestavuje se příčná, ku příkladu: Dva synové bratří souvisí spolu navzájem podle linie příčné a rovné, bratr a synové bratra podle linie příčné a nerovné, a každý z nich sestupuje přímoú linií od společného rodiče, který jest děd k synům bratrovým nebo bratří, jak může býti patrnó na tomto stromě.

2. jest p o z n a m e n a t i, že stupeň podle doktorů jest vztah osob vzdálených, jímž se poznává, kolikátou rodovou vzdáleností jsou dvě osoby od sebe vzdáleny; ale protože tato slova značí, že stupeň obsahuje dvě osoby dle středního vztahu, a myslím že každá osoba má svůj stupeň, ale vzhledem k druhé, proto snad lze stupeň lépe vyměřiti takto: Stupeň jest vztah osoby k osobě v příbuzenství podle některého rozdílu položený, t. výše, nebo níže, nebo vedle.

Neboť stupeň, nebo vztah osoby k osobě obrácený vzhůru patří některému z předků. A proto pořádek předků tvoří řadou stupňů vyšší linii vystupující. A proto otec a matka jsou první stupeň vystupující linie, děd a bába druhý, a tak o ostatních.

Vztah pak osoby k osobě obrácený dolů týká se potomstva. A proto pořádek potomstva podle řady stupňů tvoří sestupující linii. A proto syn a dcera jest první stupeň linie sestupující, vnuk a vnučka druhý, a tak o jiných.

Vztah pak osoby k osobě pobočný tvoří linii příčnou a patří pobočným členům, jako bratr a sestra, kteří jsou první stupeň, synové jejich druhý a tak dále. A to vše vysvětluje ze stromu pokrevenců „Proteových“ atd. (Viz vedlejší stranu.)

V následujícím jest přihlídnouti k počítání stupňů, k čemuž jest věděti, že jest dvojí počítání, totiž kanonické a zákonné, jež se od sebe liší i v způsobu i v příčině. V způsobu proto, že počítání zákonné všude a v každé linii ustanovilo počet stupňů podle počtu osob zplozených od jednoho rodiče, takže všude se drží toto pravidlo: osoba přidaná k osobě rozplozením tělesným mění nebo přidává stupeň. A bere se toto pravidlo od oněch slov zákona: „Zplozená osoba přidává stupeň“, „Institute“, kn. 3., § „Stupni příbuzných“ na konci „a stojí to v XXXV., kvest. 5. Zákonné počítání tedy stanoví všude podle zplozených osob jednotlivě a rozdílné stupně. Ale počítání kanonické, třebaže je zachovává obecně v linii vystupující a sestupující, přece ne v linii příčné; neboť tu nepřidává navíc stupeň s přidáním osoby rozplozením.

V příčině se také liší, protože zákonné počítání samo sebou směřuje k následnosti v příbuzenství pro přenášení dědictví s osoby na osobu, a proto podle jednotlivých osob ustanovilo jednotlivé stupně, protože jedna následuje po druhé postupně v dědictví.

prapraděd
praprabába

{ jejich právník a právníčka }	{ jejich vnuk a vnučka }	{ jejich syn a dcera }	{ praprastrýc praprateta }	se strany	{ praprastrýc praprateta }	{ prastrýc prateta }	{ otec matka }	{ strýc teta }	se strany	{ matčiny }	{ jejich syn a dcera }	{ jejich vnuk a vnučka }	{ jejich právník a právníčka }

{ bratrův právník a právníčka }	{ bratrův vnuk a vnučka }	{ synovec neteř }	{ bratr }	od bratra	{ synovec neteř }	{ sestrýn vnuk a vnučka }	{ sestrýn }	{ sestra }	{ sestrýn vnuk a vnučka }	{ sestrýn }	{ jejich vnuk a vnučka }	{ jejich právník a právníčka }

PROTEUS

syn
dcera

vnuk
vnučka

právník
právníčka

praprávník
praprávníčka

Kanonické počítání však samo sebou směřuje k příbuznosti následujících pro spojení manželské, jež má zákonitě býti uzavřeno, a proto neklade vždy jednotlivé stupně rozdílné podle jednotlivých osob, protože živé osoby se navzájem spojují manželstvím. Tomu všemu zjevně učí Alexandr II., v XXXV., kvest. 5., „K stolicí“, blíže prostředku.

A z n a m e n e j, že shledáš-li někdy, že kanonické počítání klade dvě osoby v jeden stupeň, jest tomu rozuměti tak: t. v podobný, jako dva bratři jsou v různých liniích sestupujících, ale v podobném stupni příbuznosti, protože oba jsou v témž stupni, t. prvním, jak vzhledem k otci nahoru, tak k druhému po boku. Týmž způsobem synové bratří jsou ve 2. stupni, kteréžto čtyři osoby činí podle počítání zákonného čtyři stupně. A proto kanon klade dvě osoby v jeden stupeň, protože hlavně přihlíží k pokrevnosti, které jest vždy více osob navzájem. Zákon však klade v jednotlivé stupně jednotlivé osoby, protože hlavně přihlíží k následnosti v dědictví, které náleží každé osobě jednotlivě o sobě.

Po uvážení těchto věcí bude lze nalézt v obrazci vzdálenost kterýchkoli osob příbuzných. Ale každý dbejž způsobu hledání aspoň vzhledem k čtyřem stupňům, v nichž jest zakázán svazek a uvažujícímu právě řečené bude to snadno patrné v obrazci.

4. Při této distinkci běře se v pochybnost, *zdali pokrevnosti překáží manželství z práva přirozeného*. Jest říci, že ano, vzhledem k osobě otce vůči dceři, a vzhledem k osobě matky vůči synu. Neboť přirozený rozum nařizuje, že dcera, která má býti vším poddána otci, nemá býti pojímána k vůli plození pokolení za družku. A podobně matka, která má poroučeti synovi, nemá od něho býti pojímána za družku.

Dále bylo by ohavné, aby syn tělo, z něhož se narodil, poskvrňoval, a podobně jest ohavné, aby otec tělo, které zplodil, poskvrňoval. Neboť to by bylo jako dělati to s vlastním tělem a je ohavné poskvrňovati.

Ale vzhledem k ostatním osobám, které jsou položeny v „Leviticu“, pokrevnosti překáží právem božským. Neboť druhotný účel manželství jest potlačení žádostivosti; a té by byl skytán veliký souhlas nebo příležitost, kdyby bylo dovoleno tělesné spojení mezi osobami, které obcují zároveň v tomtéž domě. A proto jsou vyňaty v zákoně ty osoby, které nějakým způsobem mají spolu obcování.

Ale právem lidským jest vyňato ještě více osob proto, aby bylo rozmnoženo také přátelství a svazek lidí, když se člověk má k pokrevencům manželčiným jako k svým pokrevencům. A odtud protože láska mužova k ženě a naopak jest prudká a mezi lidmi nepřibuznými rozmnožila se nenávisť, proto, aby tyto dvě byly umírněny, jest s jedné strany zapověděno, aby bratři nepojímali sestry za manželky, aby láska mezi nimi nebyla přílišná, protože láska příbuzenská s jedné a láska manželská s druhé strany, jsouce spojeny, působily by mezi nimi lásku vybočující z mezí. A s druhé strany jest ustanoveno, aby

se brali ne pokrevenci, aby ustoupila nebo byla zmírněna nenávist, a následovně aby láska s první strany pokrevenců nebyla nadbytečná pro styk manželů, a s druhé strany, aby vzrůstala spojením nepokrevenců.

Tak tedy bylo od církve postaráno o to, aby ne pokrevenci, ale daleko vzdálení uzavírali manželství. Nejprve bylo postaráno o to, aby pod 7. stupeň neuzavírali manželství. Ale nyní jest to omezeno tak, aby jenom pod 4. stupěň a ve čtvrtém neuzavírali manželství, protože rodiče někdy žijí až do čtvrtého stupně. A proto Pán hrozí, že bude navštěvovati hříchy otců na synech až do čtvrtého pokolení.

DISTINKCE XLI.

Nyní jest přihlédnouti . . .

Tato *distinkce 41.*, pojednávající o překážce švakrovství, obsahuje předně, že všichni příbuzní manželčini až do sedmého stupně jsou sešvakření s mužem a naopak, protože muž a žena stávají se jedno tělo. Odtud jako není křesťanu dovoleno pojmouti manželku ze svého příbuzenstva, tak ani z příbuzenstva manželčina pro jednotu těla. A obráceně manželka nemůže pojmouti muže z příbuzenstva mužova do sedmého stupně. Někteří však praví, že v 7. pokolení může mezi sešvakřenými býti uzavřeno manželství a ve čtvrtém, bylo-li uzavřeno, nemá býti rozloučeno. I jest poznamenati, že švakrovství, které jest nad čtvrtý stupeň, nepřekáží dnes manželství. (Extravag. o pokrevnství a švakrovství, kap. „Nemá‘.) A proto Mistr uvádí stará práva, jež jsou odvolána.

2. obsahuje distinkce ta, že vešla-li by některá žena v druhý sňatek a z něho zrodila potomka, tu tento potomek počatý z druhého muže, nemůže nikterak uzavřítí manželství s někým z příbuzenstva prvního muže, s kterým byla jeho matka jedno tělo. I jest poznamenati, že to bylo odvoláno. (Extravag. o příbuzenství a švakrovství, kap. „Že nad těmi“ a kap. „Nemá‘.) A proto potomek z druhého muže počatý může dovoleně uzavřítí sňatek s někým z příbuzenstva prvního muže, leč by překázelo něco jiného.

3., že kdyby někteří pod řečené stupně příbuznosti byli nevědouce to spojení, tu po nabytí znalosti věci od církve jsou rozloučeni. A někteří praví, že ono spojení nebylo manželství, protože nebyly to osoby zákonité, avšak pro neznalost jsou omluveny a počítá se to za manželství, protože se stýkají s důvěrou a zárukou církve. A proto i jejich děti nabývají zákonitosti. Jiní však praví, že to bylo manželství, třebaže to nebyly osoby zákonité, protože spojení takových nazývají kanony manželstvím;

4., že spojení pokrevenců nemá žalovati nikdo cizí, ale příbuzní, k jichž známosti to dojde. Jestliže však schází celé pokolení, od

starších a pravdymilovnějších lidí, jimž jest příbuznost známa, budiž pravda prozkoumána, a bude-li nalezena, buďtež rozloučení;

5., že jiný hřích jest smilstvo, jiný cizoložství, jiný krvesmilstvo, jiný únos; třebaže smilstvo jest druh všeliké nedovolené soulože, která se děje mimo manželku, přece zvláště se rozumí při užití vdov nebo kuběn, aneb nevěstek. Zprznění jest vlastně nedovolené zneužití panny. Cizoložství jest poskvrnění cizího lože. A proto cizoložství zove se jaksi přistoupení k cizímu loži. Krvesmilstvo jest zneužití příbuzných nebo sešvakřených. Únos nazývá se násilné odvedení dívky z domu otcova, aby po sňatku byla za manželku držena, a to se tresce smrtí. Jestliže však by se utekl k církvi, výsadou církve zaslouží nebýti potrestán smrtí;

6., že bratr a sestra tvé manželky zovou se příbuznými, to se děje právem a nutností obecného nazývání spíše, než z nějaké příčiny příbuznosti. Neboť manželka bratrova nazývá se spíše švekruše než příbuzná. Bratr manželův nazývá se švakr; manželky dvou bratrů jmenují se *janitrices* *), jaksi v tutéž bránu (*ianua*) vcházející. Sestra mužova nazývá se švakrová.


2. K některým bodům jsou tyto verše:

Mez stanoví přísnost, ji uvolňuje vyproštění však,
Jež dovolí sňatek i v stupni čtvrtém mezi švakry.
Pod tyto pak stupně spojení vždy musí se rozloučit'.
Vinní však nejsou a mohou znovu též oženit' se.

Předpokládá se, že švakrovství uzavírá se z manželství a z dovolené soulože, ne však ze soulože proti přirozenosti, protože zde není smísení semen.

3. Tu klade se otázka, *zda-li se švakrovství uzavírá zasnoubením*. K tomu jest věděti, že švakrovství jest příbuznost osob pocházející z tělesného spojení, nemající vztahů po rodičích. A praví se prostě z tělesného spojení, protože švakrovství se uzavírá jak smilnickým tak zákonitým spojením. XXXV., kvest. 5., „Ani tu“, Extravag., kap. „O tom, kdo poznal příbuznou manželčinu“. A protože nejen spojení tělesné činí švakrovství, ale i příbuzenství přímé, neboť osoba střední s jedním příbuzná a s druhým tělesně spojená zpřičňuje švakrovství mezi těmito osobami krajními — proto lze švakrovství vyměřiti takto: Švakrovství jest příbuznost osob ne pokrevných uzavřené prostřednictvím třetí osoby, která jest s jednou z oněch příbuzná a s druhou oddaná. Z řečeného výměru může býti patrné, že švakrovství jest uzavíráno zasnoubením, protože jinak po zasnou-

*) V nové češtině není pro tento příbuzenský vztah zvláštního výrazu; staročesky říkalo se jim „zelvy“.

Pozn. překl. 

bení mohl by vlastní bratr pojmuti snoubenku bratrovu, což jest proti tomu, co výše řečeno.

Uzavírá se tedy švakrovství nebo příbuznost jakási, která se nazývá spravedlnost veřejné cti, kterážto se vyměřuje takto: Spravedlnost veřejné cti jest příbuznost povstávající ze zasnoubení, beroucí sílu z ustanovení církve pro její čest. Překáží pak manželství podle těchže stupňů jako švakrovství a příbuznost (přímá) z těchže důvodů, uzavírá se však před časem sedmiletí, ale ne tak švakrovství.

4. *Zdali některý syn jest nezákonný?* Jest říci, že ano. A z n a m e n e j, že jsou čtyři rozdíly synů. Jedni jsou zákonití a přirození, jako narození z manželství. Druzí přirození nezákonnití, jako narození ze smilstva. Jiní zákonití a nepřirození, jako synové přisvojení. Jiní ani zákonití ani z cizoložství narození, jako kdyby se stalo, že by někdo byl syn ze spojení dvou manželů, kteří oba by myslili, že se směšují s vlastním manželem k vůli potomstvu, a směšovali by se s jiným. Neboť v takovém spojení nenastal by zločin cizoložství, ježto žádný z manželů nepožádal by manžela cizího, a ježto cizoložství vycházejí ze srdce, to jest z úmyslu srdce, jak praví Spasitel v 15. kap. evangelia sv. Matouše. A podle Augustina hřích jest tak chtěný, že není-li chtěný, není vůbec hřích. A obecné a velmi dobré přísloví praví:

Necht si lidé cokoliv konají, vždy je úmysl soudí.

Proto takto spojení dva lidé, myslící, že jsou manželé, nehřešili by zločinem cizoložství.

Ale Petr v kvest. 6., čl. 1. praví, že synové, kteří se rodí ze zavržené soulože, t. z cizoložství nebo krvesmilstva, nejsou ani zákonití ani přirození, a nazývají se nemanželsťi.

5. *Zdali syn nezákonný může býti uzákoněn?* Jest říci, že ano. Jest pak uzákonění odstranění některých nevýhod, v něž nezákonně narozený upadl, a tyto nevýhody mohou býti zrušeny.

K tomu praví sv. Tomáš v kvest. 4., čl. 3., že syn nezákonný nemůže býti uzákoněn tak, že by se stal narozeným ze zákonité soulože, ale proto, že škody, ve které upadl, se odstraní autoritou zákona. A jest 6 způsobů uzákonění, t. 2 podle kanonů: 1., když někdo pojme za manželku tu ženu, z níž zplodil syna nezákonného; 2. se děje sprostěním papežovým. 4. způsoby pak jsou podle zákonů: 1., jestliže otec přirozeného syna obětuje dvoru císařskému, neboť tím jest uzákoněn pro důstojnost dvora. — 2., jestliže ho otec v závěti jmenuje zákonitým dědicem a syn potom obětuje závět císaři. — 3., není-li žádný syn zákonitý a on (otec) ho obětuje vládci císařskému. — 4., jestliže otec neveřejně s podpisem tří svědků ho jmenuje zákonitým a nedoloží přirozeným. Tolik svatý Tomáš.

Jest však přece v ě d ě t i, že podle Petra v kvest. 6., čl. 2. uzákonění kanonické uzákoní člověka k úkonům duchovním v celé církvi, a k úkonům světským v zemi poddané papeži a také k hodnostem světským. Tolik on. A mně se to líbí, líbí-li se Bohu.

DISTINKCE XLII.

Řekli jsme něco . . .

1. Tato jest *distinkce 42.*, pojednávající o překážce duchovního a zákonného příbuzenství, obsahuje i., že jsou tři druhy příbuzenství, totiž pokrevensství, švakrovství a duchovní bratrství. Pokrevensství jest mezi těmi, kteří jsou spojeni podle linie rodu; švakrovství mezi těmi, kteří nejsou spojeni rodem, ale jsou sdružení prostřednictvím rodu; duchovní příbuzenství jest mezi kmotrem a kmotrou a mezi těmi, z nichž jeden druhému byl kmotrem buď při křtu, nebo při kathetisaci, nebo při biřmování; jest také mezi tělesnými a duchovními syny téhož člověka.

2., že duchovní synové jsou ti, jimž jsme kmotry při křtu, nebo při kathetisaci, nebo při biřmování. Také jsou duchovní synové a dcery těch, kteří je při svatém křtu ponořují; také žena, která se knězi zpovídá z hříchů, nazývá se jeho duchovní dcerou. I jest *p o z n a m e n a t i*, že toliko z dosažení křtu a biřmování povstává duchovní příbuzenství, které překáží uzavření manželství a rozlučuje uzavřené. Z kathetismu však povstává duchovní příbuzenství, které překáží uzavření manželství, avšak neruší již uzavřené. (Extravag. o příbuzenství duchovním § Skrze kathetismus.)

3., že kdyby někdo se opovážil sňatkem se spojit se svojí kmotřenkou nebo kmotrou, mají býti rozloučeni. Jestliže však po zákonitém spojení jest jeden kmotrem synu druhého při křtu nebo při biřmování, nebo jej z nouze křtí, nemají býti rozloučeni, ale má jim býti uloženo pokání jako za vinu.

4., že děti přirozené nemohou se oddávati s dětmi přisvojnými, ani naopak. Tomu pak rozumějí někteří a to dobře toliko o těch dětech, pro něž se stali kmotry; o jiných však, které se narodily před nebo po kmotrovství, připouštějí, že mohou zákonitě spojeny býti.

5., že muž, který dal manželce své povinnost, jakmile jiná žena stala se kmotrou jeho manželky, po smrti manželčině nemůže míti onu kmotru své zemřelé manželky za choť. Jestliže však před uzavřením kmotrovství nedal muž vlastní manželce povinnost, ten po smrti manželčině bude moci její kmotru míti za manželku a to, doplní, ať po uzavření kmotrovství manželku poznal čili nic.

6., že muž a jeho žena nemají zároveň býti při křtu kmotry dítěti.

7., že netoliko první a druhý sňatek jsou dovoleny, ale ani třetí a čtvrtý netřeba zavrhovati, avšak toliko první koná se slavnostně za požehnání božího.

2. K některým z těchto bodů jsou tyto *verše*:

Jestliže manžel jest kmotrem s nadějí, že dosáhne
Rozluky, těžce budiž ztrestán, avšak ne odloučen.

Vzít si za choť kmotru neb kmotřenku to nikdo nemůže,
 A kdyby se stalo to, vždy musí k zrušení tu dojíti.
 Takž i duchovní syn s kmotrou nesmí oženit se;
 Manžel své ženy též kmotru nesmí vzít za choť si.
 Žádný pak z rodičů nesmí kmotrem synu býti.
 Nikdo neurčil též, kolikrát jest volno ženit se.

3. *Zdali duchovní příbuzenství překáží manželství?* Jest říci, že ano. Ale jest poznamenati, že duchovní příbuzenství jest spříznění pocházející z dání svátosti, nebo z úmyslu k ní. A proto praví bystrý Doktor, že duchovní příbuzenství jest jakési pouto uzavřené z udílení svátostí křtu a břimování. Ale z dání jiných svátostí nikterak nepovstává příbuzenství, jež by manželství překázelo nebo je rozlučovalo. Nazývá se pak příbuzenství duchovní, protože, jak praví svatý Tomáš v kvestii první, jako rozplozením těla přijímá člověk bytí přirozenosti, tak svátostmi přijímá bytí duchovní milosti, a proto pouto, které se uzavírá z přijetí svátostí, jest někomu, pokud jest úd církve, přirozené. A níže v článku druhém: „Křest podobá se“ atd. Tolik Tomáš.

Jest pak věděti, že duchovní příbuzenství jest dvojí. První jest duchovní otcovství, které spatřujeme mezi otcem duchovním a synem nebo dcerou duchovní. Jest pak otec duchovní ten, kdo křtí, jako kněz, a kdo vyzdvihuje křtěnce z vody, a biskup, který břimuje, a ten, kdo drží břimovance před biskupem. Duchovním synem pak nazývá se ten, kdo jest křtěn nebo břimován.

2. příbuzenství duchovní jest kmotrovství, a to spatřujeme mezi tělesnými rodiči toho křtěnce nebo břimovance a mezi již zmíněnými otci duchovními téhož.

3. příbuzenství nazývá se bratrství duchovní, a to spatřujeme mezi duchovním synem a mezi tělesnými syny jeho duchovního otce. A proto všichni synové křtícího a všichni synové toho, kdo vyzdvihuje některého člověka z vody, jsou duchovní bratři toho, kdo jest křtěn a vyzdvihován z vody. Toto jest patrné z XXX., kvest. 3., kap. 1. a 2.

Ale zdálo by se, že toto trojdílné rozdělení duchovního příbuzenství nevyčerpává celý druh tohoto duchovního příbuzenství. To jest patrné, protože lze položit čtvrté příbuzenství duchovní, totiž zpovědníka za otce duchovního, a podobně kazatele za otce, který plodí syny a dcery duchovní evangeliem a zpovědí. Tedy není toliko trojí příbuzenství duchovní. — Zde se odpovídá: Zpovědi a kázáním neuzavírá se duchovní příbuzenství nebo stupeň, protože pak by syn kazatele nebo zpovědníka faráře nemohl uzavřít sňatek se žádnou ženou z jeho farnosti, protože všechny, jak předpokládám, jsou z jeho kázání a zpovědi. Proto tito kazatelé a zpovědníci nejsou vlastně otci, skrze něž by se uzavíralo duchovní příbuzenství.

Ale pro některou podobnost nazývají se otci. Neboť podle Filosofova v 8. kn. „Ethiky“, jako tělesný otec dává potomku tři věci, t. bytí,

výživu a poučení, tak i tito dávají poučení a výživu duchovní, ale bytí duchovní nejinak leč křtem nebo biřmováním. Odtud jako přirozený otec nenazývá se tak vlastně, leč co do plození, jímž dává bytí, tak v duchovních věcech kněz (nenazývá se otcem), leč ten, který křtí nebo biřmuje. Tak drží se obecně.

Ale tu neumím rozhodnouti, jak Apoštol nazývá syny svými ty, které zplodil slovem Kristovým, proč by nebyl vlastně jich duchovní otec. A podobně by se zdálo, že kněz křtící něco napodobeného není toho otec proto, že tomu nedává duchovní bytí milosti. Podobně biskup biřmující často nedává biřmovanci duchovní bytí, a tak nezdá se býti jeho duchovním otcem.

K prvnímu snad mohlo by se odpověděti, že Apoštol mluví k těm, které pokřtil; 2. připuštěním, že byl jejich otec duchovní, ale ne vlastně, řečený prvním způsobem.

K druhému a třetímu se odpovídá popřením obou závěrků a nutno říci, že postačí, aby byl otcem před tváří církve, bytí i nedával křtěnému nebo biřmovanému duchovní bytí milosti, protože přece mu dává bytí víry, třebaže ne utvářené, proto se nazývá jeho duchovním otcem a v tom smyslu nutno uváděti na kněze ony verše:

*Každý, jež na křtu z vody vyzdvihuješ nebo držíš,
nebiřmováním mu sloužíš, či snad zpovědi též,
syn je duchovní tvůj...*

Vzhledem k poslední části rozuměj: ne způsobem duchovního příbuzenství, ačkoliv papež Symmachus a podobně papež Innocenc, které Mistr na tomto místě uvádí, k tomu směřují.

4. Co do příbuznosti duchovní tedy má manželství překážku mezi osobami níže vypsány pro křest, totiž mezi křtěncem a syny kmotrovými; mezi křtěncem a manželkou kmotrovou od kmotra před kmotrovstvím tělesně poznanou; mezi kmotrem a otcem křtěncovým; mezi kmotrem a matkou křtěncovou; mezi křtícím a křtěncem; mezi křtěncem a dětmi křtícího; mezi křtěncem a manželkou křtícího dříve od tohoto poznanou; mezi křtícím a matkou křtěnce; mezi křtícím a otcem křtěnce. Těmito způsoby má manželství překážku a ruší se. A týmž způsobem jest tomu při biřmování.

To jest patno z XXX., kvest. 3., a Extravag. o příbuzenství duchovním kap. „Přicházející“. Dále v XXX., kvest. 1., kap. 1. a níže jasně praví se takto: „Duchovní otec nemůže“ atd. Jest to patno z XXX., kvest. 3., kap. „Oznámení“. Jestliže však otec duchovní uzavře sňatek se sestrou své dcery nebo syna duchovního, takový (sňatek) nemá býti rozloučen. To jest patno z XXX., kvest. 3., kap. „Také to“.

Dále nemá býti rozloučeno manželství, uzavře-li je duchovní otec s dcerou tělesně zplozenou od svého duchovního syna, jak patno dle Innocencova výkladu na 1. kap. Extravag. o duchovním příbuzenství.

Dále nemůže otec duchovní uzavřítí sňatek s tělesnou matkou svého duchovního syna, ani duchovní matka s tělesným otcem, a jestliže by uzavřeli manželství, má býti docela rozloučeno. To jest patrné z XXX. kvest. 1., kap. 1.; totéž jest patrné z Extravag. o příbuzenství duchovním, kap. „Přicházející“.

Dále jako kmotrovství duchovní přímo brání otci duchovnímu, aby mohl vejíti ve sňatek s tělesnou matkou svého duchovního syna, tak totéž kmotrovství brání manželce duchovního otce vejíti po jeho smrti ve sňatek s tělesným otcem řečeného syna duchovního, s tím předpokladem, že již řečené kmotrovství nenastalo dříve u onoho muže, který tělesným spojením stal se jaksi jedním tělem se svou manželkou; neboť byl-li dříve kmotrem, než pojal manželku, pak může jeho manželka po jeho smrti dovoleně uzavřítí manželství s tím, kdo byl skmotřen s jejím manželem. A jako bylo řečeno, že otcovství přímo náležící muži rozšiřuje se některým způsobem i na manželku, a některým způsobem ne, tak týmž způsobem rozšiřuje se od ženy na muže, byla-li žena kmotrou dítěti při křtu, nebo je z nouze pokřtila, nebo při birmování držela. To jest patrné z XXX., kvest. 4., kap. „Jest otázka“.

Dále z n a m e n e j, že má-li některý člověk dítě s jinou ženou, než s vlastní manželkou, tu duchovní otec onoho dítěte nemá překládky, aby po smrti toho člověka nemohl uzavřítí sňatek s jeho manželkou, takže v tomto případě jedna žena může mít dva kmotry po sobě za muže. A týmž způsobem jest souditi o tom se strany mužovy, má-li jeho manželka dítě z jiného muže, neboť pak po smrti manželčině muž bude moci uzavřítí sňatek s duchovní matkou onoho dítěte, která byla skmotřena s jeho manželkou, a tak jeden muž může mít dvě kmotry po sobě za manželky. To jest patrné z XXX., kvest. 4., kap. „Co duchovního“.

Z n a m e n e j také, že muži a ženě, kteří jsou zároveň kmotry témuž dítěti při křtu, nebrání to, aby uzavřeli mezi sebou manželství. To klade Innocenc v Extravag. o duchovním příbuzenství ve výkladu na kap. 1., „Martin“. Totéž klade Ostijský ve výkladu na kap. „Přicházející“; a jest to patrné z Mistra v této distinkci.

5. A k tomu jsou tyto verše:

Nikdy žena jsoucí kmotrovstvím spřízněna se mnou
Stát se nemůže chotí mou, s ní neplatí sňatek arcí.
Však žena, jež synu mé ženy, nezplozenému ode mne,
Jest kmotrou, můžeť pak po smrti mé ženy mou být’.

6. Dále j e s t p o z n a m e n a t i, že všechny děti dvou kmotrů nebo dvou kmoter narozené před nebo po kmotrovství mohou se zákonitě spojovati, mimo tu osobu, již stali se kmotry; to jest patrné z Mistra v této distinkci, kap. 3. „Na konci“; také jest to patrné z Extravag. o příbuzenství duchovním kap. 1.; také jest patrné z XXX., kvest. 3., kap. „Netřeba“.

7. A o tom jsou tyto verše:

S kmotrem kmotra také zavřít' sňatek nikdy nemůže.
 Však kmotra dcera již za kmotra vdáti se může,
 Ne však ta, skrze niž kmotrovství to vzalo původ.
 S otcem může se též i potomstvo kmotrovo mísit',
 Arci vyjímaje ty, skrze něž jsou skmotřeni takto.

8. Také jest p o z n a m e n a t i, že když kněz jest duchovní otec křtící a má děti, pak tyto děti nemohou zákonitě uzavřítí manželství s dětmi od něho křtěnými, protože jeho tělesný syn jest duchovní bratr všech těch, které kněz ten křtí. To stojí v Extravag. o příbuzenství duchovním, kap. poslední.

A totéž jest souditi o synu laika, který by z nouze pokřtil. Neboť on byl by pravý otec oné dcery a proto jeho syn nemohl by onu jeho duchovní dceru pojmuti za manželku, protože by byl její duchovní bratr. Ani otec nemohl by si vzítí za manželku tutéž dceru, protože on by byl její duchovní otec. Ani by otec ten nemohl vzítí si matku oné dcery, protože by mezi těmito osobami bylo pravé kmotrovství. To všechno lze vybrati ze slov Ostijského ve výkladu na kapitulu poslední uvedené.

9. Dále jest p o z n a m e n a t i, že tato záповěď nerozšiřuje se až na vnuky, neboť ačkoliv tvůj duchovní syn nemůže si vzítí tvou tělesnou dceru, přece dobře si může vzítí tvoji vnučku, dceru tvé dcery. Také tvůj tělesný syn může si vzítí dceru svého duchovního syna. To jest patrné z výroků Innocence v Extravag. o příbuzenství duchovním, ve výkladu na 1. kap. toho názvu.

10. O zákonném příbuzenství jest také p o z n a m e n a t i podle doktorů, že zákonné příbuzenství jest spřízněnost povstávající z přisvojení. Přisvojení pak jest přijetí osoby cizí za syna nebo vnuka a tak potom jest zákonitě.

Jest pak 1. druh zákonného příbuzenství mezi otcem přisvojícím si a dítětem přisvojeným, 2. jest mezi dítětem přisvojeným a přirozenými dětmi přisvojujícího; 3. jest jaksi po způsobu švagrůvství mezi manželkou syna přisvojeného a otcem přisvojeným, a mezi synem přisvojeným a manželkou otce přisvojujícího. A všechny ty druhy překážejí manželství, ač ne stejně. Neboť třebaže druhý druh, který může se nazvati bratrství v zákonném příbuzenství, překáží manželství mezi dětmi přisvojenými a dětmi přirozenými, pokud obojí děti jsou v moci otcově, přece po smrti otcově mohou zákonitě uzavíratí manželství; nebo ještě za života otcova, jestliže jedny nebo obojí byly vybaveny, nemají dále se strany zákonného příbuzenství žádné překážky v uzavírání manželství. To jest patrné z Extravag. o zákonném příbuzenství, kdež praví papež Mikuláš takto: „Jestliže některá žena přisvojením“ atd.

A o téže kap. dovozuje Výklad v smyslu opačném, že netrvá-li přisvojení mezi dětmi přirozenými a přisvojenými, nezapovídá se

sňatek; ale, jak jest patrné z téhož Výkladu, netrvá pouto mezi takovými dětmi, když jedny nebo obojí z nich byly vybaveny. Vybavenými pak nazývají se tehdy, když po odevzdání jim dědického dílu, který podle zákonů dětem těm náleží, jsou tyto položeny mimo rodinu otcovu. To jest patrné z XXX., kvest., 3., kap. „Takto milovati“, a kap. „Po přijetí“. Řečené jest také patrné z § „O řádu sňatku“, kap. „Přisvojení“.

Ale první a třetí druh zákonného příbuzenství na vždy překáží manželství; neboť přisvojný otec nemůže nikdy uzavřítí manželství s přisvojnou dcerou, ať dcera ta jest ještě v rodině přisvojivšího otce, nebo jest vybavena. Také otec nikdy nemůže zákonitě uzavřítí sňatek s manželkou přisvojného syna po smrti tohoto syna, ani přisvojný syn nemůže uzavřítí manželství s manželkou svého přisvojného otce po smrti tohoto otce, i když předpokládáme, že před smrtí otcovou byl vybaven. Toto jest patrné z § „O řádu sňatku“, kap. „Přisvojný syn“.

Jest také poznamenati zde, že praví Hugo ve výkladu na XXX., kvest. 3., že jako dvojí duchovní děti téhož duchovního otce mohou mezi sebou zákonitě uzavíratí sňatek, jen když nemají jiné překážky, tak také dvojí děti přisvojné téhož přisvojného otce mohou mezi sebou zákonitě uzavíratí sňatek, jen když nemají odjinud překážky.

Tyto zákony o zákonné příbuznosti podléhají církvi, pokud jsou od církve potvrzeny.

DISTINKCE XLIII.

Posléze o podmínce . . .

I. Až potud pojednávalo se v této čtvrté knize o nedokonalém a svátostně počatém uzdravení poraněného člověka. Nyní se dále pojednává o dokonalém vyléčení téhož člověka, dovršeném nadpřirozeně. První vyléčení jest milostné, druhé slavné. I. vyléčení jest jaksi duchovní vysvobození od viny, 2. uzdravení jest jakési nadpřirozené povznesení z bídy.

Když tedy Mistr pojednal o uzdravení poraněného člověka jaksi nedokonalém, které se děje zbožným přijímáním svátostí, nyní počíná o úplně dokonalém upevnění člověka uzdraveného a o oslavení těla i duše, ke kterémuž oslavení se dojde opětým přijetím těl a rozhodnutím soudů.

V této tedy distinkci pojednává Mistr o vzkříšení mrtvých. A obsahuje distinkce ta předně, že křesťan nemá žádným způsobem pochýbovatí, že tělo všech lidí, kteří se narodili a narodí, zemřeli a zemrou, vstane z mrtvých.

2., že příčinou vzkříšení bude hlas trouby, který bude slyšán při příchodu soudce od lidí, a jehož silou probudí se mrtví a vstanou z hrobů;

3., že hlas ten bude Kristův, nebo některého anděla, nebo přemnohých andělů;

4., že v den soudu mocí boží budou každému na paměť uvedeny jeho dobré i zlé skutky a budou každému zjevné;

5., že svatým nebude pamět jich zlých skutků za trest nebo na újmu slávy, ale k činění díků;

6., že ne bezdůvodně lze za to míti, že hříchy zde pokáním zničené, i onde budou přikryty;

7., že podle Augustina a Ambrože ti, kteří budou nalezeni živí, dříve nezemřevší, budou uchvázeni vstříc Kristu do vzduchu, a náhle zemrou a v tom malém okamžiku času zase obživnou; a tak jest správné, co praví Apoštol: „Všichni zajisté vstaneme z mrtvých“. Ale podle Jeronýma nezemrou, ale ihned budou přeměnění v nesmrtelnost. A co z těch dvou je správnější, nesluší rozhodovati lidskému soudu;

8., že když se praví: „Kristus bude souditi živé i mrtvé“, lze to rozuměti o živých, kteří tehdy budou zastizeni a o mrtvých, kteří před tím zemřeli, nebo se pojímají živí za spravedlivé a mrtví za nespravedlivé;

9., že nutno věriti, že všichni vstanou neporušení, zavržení, útrpní, ale bez umenšení údů, protože budou míti všechny údy lidského těla, a přece nebudou oděni slávou a nesmrtelností.

2. O tom jsou tyto verše:

V den soudný všechny mrtvé s těly, ježto zhlodal červ,
 Trouby hlas probudí, i budou skutků vědomi svých;
 Zlé skutky blažených nebudou k trestům, ale díkům.
 Hříchy nyní přikryté nebudou zjeveny znovu tehdy.
 Jestli pochybno také, zda živí při příchodu Krista
 Zemrou náhle aneb zda před soud bez smrti půjdou.

3. Zde se tážeme, *co jest vzkříšení mrtvých*. Odpovídá se podle výroku Augustina v 8. knize „O Trojici“, části 4., kde dí: „Což jiného jest býti vzkříšenu, leč obživnouti, to jest vrátiti se ze smrti k životu“. Z toho jest patrné, že vzkříšení jest obživování člověka.

A protože jest člověk dvojí, totiž vnitřní, jenž jest duch, a vnější, jenž jest tělo, podle Apoštola, a tak úplný člověk, mající dvojí život, t. se strany ducha duchovní přirozený a se strany těla tělesný přirozený — proto jest v člověku dvojí život, totiž tělesný a duchovní, ale tak, že se strany ducha jest nesmrtelný podle přirozenosti, a se strany těla smrtelný podle přirozenosti. Neboť vzhledem k prvnímu praví se v 2. kap. „Knihy moudrosti“: „Bůh stvořil člověka“ atd. Vzhledem k druhému praví žalmista: „Kdo jest člověk a neužijí, t. j. nezakusí „smrti““.

A nad toto dvojí bytí má člověk třetí bytí případné, t. bytí milosti a tak život milosti, jenž jest bytí milý Bohu.

Z toho se shrnuje, že jako se děje, že člověk žije dvojako, t. podle přirozenosti a podle milosti, tak se děje, že dvojako umírá, t. podle těla a podle duše a následovně jsou lidé mrtví na duši a jsou lidé mrtví na těle, jak dovozují svatý Augustin a velebný Beda v kázání na ono evangelium sv. Lukáše v 7. kap.: „Šel Ježíš do městečka, které slove Naim“, oněmi slovy Kristovými: „Nech, ať mrtví pochovají mrtvé své“; „mrtví“, t. na duši, ať pochovají mrtvé na těle.

Mrtví na duši tedy jsou ti, kteří jsou zbaveni milosti boží milým činíc. Ale mrtví na těle jsou ti, jichž duše jsou od těla odděleny.

Tedy jako obživnutí duše děje se milostí a těla duši, tak bude dvojí vzkříšení, t. ze smrti duše a ze smrti těla. První dává na rozum Apoštol, pravě v 5. kap. listu k Efezkým: „Vstaň, kterýž spíš, a povstaň z mrtvých“. „Kterýž spíš“, t. Kristu snadný k probuzení, povstaň z mrtvých, totiž hříšníků a osvítí tě Kristus.

Hle, nyní jest patrné, co jest vzkříšení a kolikeré. Neboť v obojí věříme, t. v duchovní i tělesné, ježto ve vyznání víry pravíme: „Věřím v odpustění hříchů“ — to vzhledem k vzkříšení duše — „v těla vzkříšení“ — to vzhledem k vzkříšení, o kterém je řeč v této distinkci.

P ř e d p o k l á d á m tedy všeobecné vzkříšení, jak z nového tak ze starého zákona. Ze starého, neboť v 37. kap. Ezechiele se praví: „Vyvedu vás z hrobů“ atd.; a v 19. kap. knihy Job: „Vím, že vykupitel můj žije“ atd. — V novém pak praví Spasitel v 5. kap. evangelia sv. Jana: „Mrtví uslyší hlas Syna božího“, a v 15. kap. 1. listu ke Korintským: „Všichni zajisté vstaneme z mrtvých“, kde také dovozuje Apoštol řka: „Nemoudrý, co ty“ atd. Neboť jestliže Kristus, který jest hlava církve, vstal z mrtvých, tedy tělo církve má vstáti z mrtvých. A proto praví tamtéž: „Kristus vstal z mrtvých prvotiny zemřelých“.

Z právě řečeného jest tedy patrné všeobecné vzkříšení mrtvých, které vyžaduje božská spravedlnost, aby jako se člověk zasloužil nebo zle zasloužil v duši a těle, tak byl na obojím odměněn. I jest patrné, že vstanou z mrtvých všichni lidé, jak dobří, tak zlí, jak velcí, tak malí, protože z kterého důvodu (vstane) jeden, z téhož důvodu i všichni ostatní.

4. *Zdali vzkříšení bude přirozené?* Praví se, že nikoli, protože žádné pouhé stvoření nestačí prvotně účinně sebe samo opět oživit. Avšak jest p o z n a m e n a t i, že ve vzkříšení budou tři věci: 1. obnovení těla z prachu, 2. sjednocení duše s tělem obnoveným a upraveným, 3. nerozlučitelný svazek duše a těla.

Vzhledem k prvnímu a třetímu tedy bude zázračné; ale vzhledem k druhému bude přirozené, neboť duše se sjednocuje s tělem přirozeně.

5. *Zdali vzkříšení Kristovo jest příčina našeho vzkříšení?* Jest říci, že Kristus a celá nestvořená Trojice jest především účinkující příčina našeho vzkříšení. Vzkříšení Kristovo pak jest příkladná pří-

čina jeho, neboť jím počalo se naše vzkříšení, protože „promění tělo ponížení našeho, aby připodobněno bylo k tělu jasností jeho“. (K Filipenským, kap. 3.) I jest patrné, že vzkříšení mrtvých může se státi činnou mocí boží a trpnou mocí stvoření, kterážto nenazývá se moc přirozená, ale poslušenská, protože rozumné stvoření nevstane z mrtvých přirozeně, ale poslušně k hlasu Syna božího. Z toho následuje, že vzkříšení mrtvých není změna přirozená, ale nadpřirozená, ježto ji pouhé stvoření nemůže samo od sebe způsobiti.

6. *Zdali se vzkříšení stane náhle nebo postupně?* Jest říci, že čteme, že vzkříšení stane se v okamžiku. Okamžik pak jest ne to, že se otevře tělesné oko, ale že po otevření oka náhle se spatří paprsek světla. Ale vskutku rychlost onoho těla liší se tolik od okamžiku, jak se liší od těla hbitost ducha, neboť jasnost onoho těla jest tak veliká, jak veliká jest jasnost ducha; neboť to tělo není duši břemenem, ale ozdobou, které nezatěžuje porušitelná hmota, ale které činí lehkým rovnost s přirozeností andělskou. Jeho jasnost také tolik předčí slunce, kolik slunce předčí v jasnosti naše tělo. Neboť slunce jest tělo nečijící, a ačkoliv se promění, přece nikdy neobživne. Tělo ono však bude čijící, životné a rozumné. Tedy kolik se liší duch rozumný od nečijícího vzduchu, tolik se liší přejasná jasnost onoho těla od jasnosti slunce. To Augustin v knize „O poznání pravého života“ atd.

DISTINKCE XLIV.

Někteří pak . . .

1. Tato *distinkce* 44., pojednávající o stavu vzkříšených, obsahuje 1., že všichni vzkříšení budou jednoho věku, t. mladého, ke kterému dospěl Kristus, jehož věk byl 32 let a 3 měsíce. Postava však bude různá, t. jakou kdo měl v mladém věku, nebo měl míti, a nebude k ní přidáno ani ubráno od ní;

2., že to, co bylo od těla odtrženo, navrátí se, ale nemusí se to navrátiti na táž místa nebo údy;

3., že o tom, zda mrzáci povstanou se znetvořeními svých těl, praví Augustin: „Nejistý stav těch, kteří“ atd.;

4., že podle Augustina, jako duše, jejíž mocí tělo žije, může trpěti bolest a nemůže zemřít, tak těla zlých budou hořeti věčnými ohni a nebudou strávena;

5., že ono peklo, jež bylo nazváno moře ohně a síry, bude tělesný oheň a bude trápiti těla zatracených lidí i ďáblů, ale pevný těla lidí, vzdušný těla ďáblů. Ale to se praví podle domněnky Platonovy, který pravil, že ďáblové mají těla vzdušná, o čemž výše, v kn. 2. dist. 8.;

6., že Augustin praví: „Jaký jest věčný oheň“ atd. A znamenej, že se má za to, že jest (oheň ten) ve středu země;

7., že před vzkříšením těl duše zavržených zesnulých budou trápeny hmotným ohněm, netoliko jej vidouce, ale i cítíce, a že duše

nebudou zbaveny nejen svých smyslů, ale ani bez svých nárůživostí, t. naděje, smutku, radosti a bázně nebudou;

8., že plod potracený před oduševněním, doplň: duše rozumné, nevstane, a ti, kteří pro přílišné znetvoření nazývají se obludami, že budou při vzkříšení povoláni k podobě přirozenosti lidské.

2. K některým bodům jsou tyto verše:

Tak každý dobrý vstane pak máje Kristova léta;
Své tělo též bude mít' to, jaké bylo neb mělo býti,
Látka na místa svá však v něm vrátit' nemusí se.
Dobří znetvoření nebudou; to však je pochybné
O zlých, neb těla jich nebudou ohněm tu tělesným
Strávena; ohněm tím jsou trápeni zlí duchové též;
Tenť i duše cítí, bez konce co pálena má být.
Znetvoření příliš ti budou mít svá těla lepší.

3. *Zdali každý člověk obdrží při vzkříšení opět totéž tělo, které měl před smrtí?* Jest říci, že ano. Neboť jasný příklad máme na Kristu. Důvod k tomu pak klade svatý Tomáš v kvest. 44., čl. 1., řka: „Kdyby duše neobdržela“ atd. — Má to také důvod v božské spravedlnosti, t. aby člověk odnesl si odměnu v témž těle, ve kterém se zasloužil.

4. *Zdali vše, co náleží k pravosti lidské přirozenosti vstane s mrtvých?* K tomu jest věděti, že, ježto člověk jest dvojí přirozenosti, t. duchovní a tělesné, jak bylo řečeno při distinkci předcházející, proto některé věci náleží k pravosti lidské přirozenosti duchovní, jako to, že rozumová duše člověka jest dokonalá co do bytnosti, a co do všech mohutností duchovních, některé pak věci náleží k pravosti lidské přirozenosti tělesné, totiž to, čeho se vyžaduje k tělesnému bytí člověka, aby v pravdě byl člověk dokonalý, jak podle ducha, tak podle těla. K tělesnému bytí člověkovu pak vyžaduje se těla, vyžaduje se kostí, svalů, vyžaduje se krve, a mnoha částí nebo údů, jimiž člověk jak vnitřní tak vnější se podle těla dokonává a doplňuje.

Vzhledem k duchovnímu bytí tedy bude mítí člověk vzkříšený vše, co náleží k pravosti lidské přirozenosti, ježto jeho duše bude tehdy podle všech mohutností duchovních dokonalá a doplněná.

Ale vzhledem k tělesnému bytí, obdrží-li každý člověk opět vše, co náleží k pravosti lidské přirozenosti, o tom jsou domněnky protikladné. Jedna, jež dí, že ne vše, co náleží k pravosti lidské přirozenosti, vstane v člověku z mrtvých, a tato domněnka praví, že to, co přirostlo tělu potravou, náleží nebo náleželo k pravosti lidské přirozenosti: tu pak praví, že k pravosti tělesné přirozenosti lidské náleželo něco, co nevstane z mrtvých, protože člověk byl někdy z potravy velmi otlý, kterážto otylost, ježto jest tělo člověka, šla by nad míru z mrtvých vstavšího, kdyby ji opět obdržel. Ale toto tvrzení

by se vyvrátilo Augustinem, kterého uvádí Mistr na tomto místě v 2. kap.; ten praví v *Enchiridiu*, v kap. 61. a 71.: „Neboť pozemská látka“ atd. A níže dává příklad na soše, kterou umělec může za trvání téže látky znovu uliti a jednotlivé údy obnoviti v náležité velikosti.

A vzhledem k tomuto faktu zdá se mi, že nutno držeti s Augustinem a Mistrem, protože doktoři rozcházejí se v tom, co jest to, co náleží k pravosti lidské přirozenosti tělesné. Neboť někteří praví, že pravost lidské přirozenosti záleží prvotně ve vlhké látce základní, z níž jest první sestavení lidského těla; to však, več se obrací potrava, jest druhotně z pravosti tělesné přirozenosti onoho jedince. Ale může to náležeti prvotně k pravosti jiného jedince, který jest z toho semene zplozen, a tak podle nich vlhká látka výživná jest v jednom základní látkou, v jiném však ne. Jiní praví, že to, co z potravy obrací se v tělo, náleží k pravosti lidské přirozenosti tělesné; třeba že to může plynouti a zpět plynouti v to, co náleží k látce, přece co do druhu zůstává to vždy v té přirozenosti, a tak látka vyživující neliší se od základní, leč podle cíle, protože základní jest to, co dochází k cíli plodivé nebo výživné, ale vyživující jest to, co jest ještě na cestě vyživování. Ježto pak není duši užitečné přetřásati tyto domněnky, jest dobré nechati je v pokoji.

5. *Zdali nadbytek v těle lidském vstane z mrtvých?* Jest říci, že nikoli. Ani vlasy a nehty, o nichž se nyní praví, že jsou nadbytečné, tehdy nadbytečné nebudou, ježto vlas s hlavy svatého nezahyne jako nadbytečný. Nadbytek pak, t. j. podstaty, které nebyly částmi těla lidského, ale byly v těle lidském, jako vřed, výmět, moč, slina, sémě, hnis a mléko, nevstanou z mrtvých v těle lidském. Neboť tyto věci nenáleží k ozdobě lidského těla, ale některé z nich byly spíše k hanbě, některé, jako sémě, k plození, a některé, jako mléko, k živění.

Při této distinkci vyskytuje se mnoho jiných domněnek, 1., že těla svatých z mrtvých vstávajících budou bezútrpná, protože budou zcela nesmíšená smíšením jakostí živelních, a také úplně poddána vládě té duše; 2., že bude lze těla ta hmatati, jako i tělo Kristovo, o němž ve 20. kap. evangelia sv. Jana. A jak budou hbitá, jemná, pohyblivá, jasná, viditelná a slavná, otázky po všech těchto věcech chci ponechati až ke dni soudnému.

DISTINKCE XLV.

Mimo to jest věděti ...

1. Tato *distinkce* 45., pojednávající o stavu duší, který mají po oddělení od těla, obsahuje 1., že všechny duše, když vyjdou z tohoto světa, mají různá útočiště, jak jedna každá jest hodna.

Dobré mají radost, zlé muka, a po vzkříšení bude radost dobrých větší a muka zlých těžší;

2., že nelze popříti, že modlitbami svaté církve, obětí oltářní a almužnami jsou pozdvihovány duše mrtvých, jestliže se arci za života zasloužily;

3., že oběti, almužny a modlitby, když jsou obětovány za pokřtěné, jsou za velmi dobré díkůčinění, za ne velmi zlé umírnění, ale za velmi zlé, třeba jim nejsou žádnou pomocí, přece jsou jaksi útěchou živých. Kterým však prospívají, těm k tomu jsou, aby buď bylo odpuštění plné, nebo jistě, aby bylo snesitelnější to odsouzení, t. j. potrestání, protože trest očistce jest veliký;

4., že když se dějí za mrtvé oběti, modlitby a almužny, nepřipravují se jim tím nové zásluhy, ale k jich předchozím zásluhám přidají se tyto jako následující;

5., že podle Augustina v knize „O péči o mrtvé“ nádherná pohřbu, pohřební průvody, nákladné péče o pohřbení, jsou jakýmsi útěchami živých, ne nápomocí mrtvým, a přece jest dobrá péče o pohřbívání mrtvých, podle písem;

6., že když dva prostředně a stejně dobří potřebují přímlov. z nichž jeden jest bohatý, za něhož se dějí zvláštní přímlov, a druhý chudý, za něhož se nedějí žádné zvláštní přímlovy, tu lze říci, že chudému prospívají všeobecné přímlovy tolik, kolik prospívají bohatému všeobecné a zvláštní; 2. lze říci, že ony zvláštní přímlovy mohou bohatému získati rychlejšího odpuštění, ale ne plnějšího;

7., že o prostředně dobrých, kteří zemrou na konci světa, potřebují přímlov církve, kterých tehdy nebude, o těch myslí Mistr, že jaksi projdouce ohněm budou spaseni a modlitbami nebeského dvora, který zakročí, pokud se nenaplní Kristus, t. j. tajemné tělo Kristovo, jež jest počet všech k spáse určených;

8., že se nepraví, že andělé předkládají naše modlitby Bohu, jakoby on, který ví všechno, než se to stane, nevěděl, co chceme, nebo čeho potřebujeme, ale táží se jeho vůle, co mají vůči nám učiniti;

9., že duše svatých jakož i andělé poznají, které prosby lidí dlužno vyplniti, a které ne;

10., že blažení jsou tak určeni nejvyšší pravdě, že nemohou nic chtít mimo její vůli;

11., že svatí zakročují za nás u Boha i vlastní zásluhou i chtěním, žádajíce, aby přání naše byla naplněna, což však nečiní, leč by se poučili vůli boží, že mají naplněna býti;

12., že Bůh s některými nakládá milosrdněji, než jich hříchy zaslouží, t. s prostředně zlými, kteří mají pomoc v zásluhách církve.

2. A toliko k dvěma přednějším bodům jsou tyto *verse*:

Přímlova prospěti můž' tomu jen, kdo se živ jsa zasloužil.

Již blažení modlí se za nás dobré naše chťice.

3. *Zdali duše vyšedše z tohoto světa mají různá bydliště? Jest říci, že ano. K tomu jest věděti, že každá duše mrtvého člo-*

věka vyjde buď na místo slávy, nebo na místo trestu. V prvním případě jest jejím bydlíštěm nebe ohnivé, a toto bydlíště dělí se na devět bydlíšť podle kůřů andělských, v nichž jsou umísťovány duše svatých podle požadavků zásluh. Jestliže však vyjde na místo trestu, to děje se dvojako, protože buď na prvním místě bydlíště jest trest smyslu, nebo trest zatracení toliko, nebo oba najednou, a každé z těchto bydlíšť může se ještě rozlišovati na časné a věčné. Podle toho lze lišiti čtyři místa čili bydlíště trestů těch duší.

Z těch p r v n í místo jest peklo vlastně řečené, jež jest bydlíštěm zatracených, kteří budou trestáni jak trestem smyslu, tak trestem zatracení, a v toto místo nepříjde nikdo, leč kdo smrtelným hříchem, který osobně spáchal, bez pokání odejde z tohoto života.

D r u h é místo jest očistec, ve kterém jest zároveň trest smyslu a zatracení, avšak obojí časný, a v toto místo sestoupí ten, kdo toliko v hříchu všedním, nebo vyzpovídav se ze smrtelného hříchu a lituje ho, avšak neučiniv zaň dosti, odejde z tohoto života.

T ř e t í místo jest předpekli maličkých, do kterého sestoupí nepokřtěný pro hřích prvotní, kterémužto nenáleží žádný trest smyslu, protože osobně činně nehřešil; přec však mu náleží trest zatracení, jenž jest nemíti vidění a požívání Boha, protože bude na vždy poskvrněn prvotním hříchem.

Č t v r t é místo nazývá se předpekli otců, do něhož sestoupili svatí otcové před vzkříšením Kristovým, v němž byl toliko trest zatracení a to časný. V toto místo Kristus vstav z mrtvých sestoupil a svaté otce z něho vyvedl. Toto místo nazývá se jiným jmenem lůno Abrahamovo. Ale když Kristus brány nebeské otevřel, tu lůnem Abrahamovým nazývá se místo slávy, totiž nebe ohnivé, v němž odpočívají duše svatých. A tím způsobem pojímajíce lůno Abrahamovo, modlíme se při pohřbu zesnulých, aby duše jejich byly rukama andělskýma odvedeny v lůno Abrahamovo.

Z toho jest patrné, že dříve byla čtyři místa nebo bydlíště trestů, do nichž přicházely duše po tomto životě, t. peklo, očistec, předpekli dětí a lůno Abrahamovo, jak bylo pojímáno za předpekli otců, které Kristus zrušil, když vstav z mrtvých slavný vítěz sestoupil do pekel a své úplně vysvobodil z trestu zatracení. Proto nyní zbývají pozůstalým bez vší pochyby tři místa, t. peklo, očistec a předpekli dětí. Ale po posledním soudu nepotrvá očistec.

Kde peklo pak jest, o tom praví Výklad na 2. kap. Jonáše slova: „A uvrhl jsi mne do hlubiny v srdci moře“, že jako srdce jest uprostřed živočicha, tak peklo leží uprostřed země. Také svatý Řehoř v knize „Dialogů“ praví: „Nevidím, co by překáželo“ atd. Dále ve 14. kap. Izaiáš se praví: „Peklo zespod“; tu praví Výklad: „Že peklo jest pod zemí, k tomu zní také slova vyznání víry: Sstoupil do pekel“.

Ale toto všechno mi ještě neurčuje jisté místo pekla. Proto stojím při slovech Augustinových, který praví, jak Mistr uvádí v předchozí distinkci: „Mám za to, že nikdo neví“ atd. Jsem tedy jist tím,

že peklo jest a že oheň věčný jest, ale nejsem jist, kde jest a zniknu-li ho; o to mám usilovati dobrými skutky, abych jej zkusmo nepocítil s bolestí.

4. *Zdali přimluvy živých prospívají duším zesnulých?* Zdálo by se, že nikoli, protože jako zlé skutky živých nemohou škoditi duším mrtvých, tak naopak dobré skutky živých nebudou moci prospěti duším mrtvých. Naopak jest Augustin a celá bojující církev.

V této látce nutno nejprve předpokládati věčnost duše lidské, 2. odplatu její dle toho, jak se zasloužila v těle. Z toho vidíme 3., že duše zemřelých mají po vyjití z těla trojí přebývání. Některé totiž, jako svatých mučedníků a vyznavačů, tak jsou v okamžiku smrti zaníceny v lásce Kristově, že ihned jsou umístěny v nebeském ráji, nezanechavše na sobě poskvrny, jež by musila býti očištěna. — 2., mající lásku rozptýlenou k věcem časným, třebaže láska ke Kristu má v nich převahu, mají všední hříchy, které musí býti očištěny. — 3., kteří konečně milují statky světské více než Krista, obdrží ihned věčné zatracení, ježto jsou položeni mimo stav zásluhy přetíženi jsouce hříchem konečné nekajivosti.

1. předpoklad jest patrn ze slov 10. kap. evangelia sv. Matouše: „Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, duše však zabítí nemohou“, což byl by výrok nevhodný, kdyby člověk neměl duši nesmrtelnou. — 2. předpoklad jest patrn ze slov: „Nebo přistupující k Bohu věriti musí, že jest Bůh, a těm, kteříž ho hledají, že odplatu dává.“ (List k Židům, kap. 11.) A totéž jest patrn z 25. kap. evangelia sv. Matouše a často jinde v písmě. Neboť Bůh stal by se nespravedlivým soudcem a pánem, kdyby nedával lidem odplatu přiměřeně k zásluhám. — 3. pak předpoklad následuje ze dvou dřívějších s předpokladem formy hříchu lidí. Neboť konečně dobří musí přijmouti odplatu v nebi a konečně zlí v pekle.

Ale přece někteří k spáse určení umírají v hříších, ti totiž, kteří neučinili dosti za spáchané; jiní však umírají plně očištěni, a v obou případech jest několik stupňů. A Bůh, u něhož není přijímání osob, zřizuje pro obojí rovnováhu spravedlnosti.

A opět, ježto v plné blaženosti nebude očišťování hříchu, protože trest, jenž jest lék hříchu, jest jí protivný, jest patrn, že musí býti stav a místo střední mezi blažeností a místem zásluhy, které nazýváme očištěm. A toto mínění rozvádí Apoštol v 3. kap. 1. listu ke Korintským: „Jedenkaždý,“ vece „vlastní odplatu obdrží podle své práce.“ A ježto Kristus Pán náš jest základ celé zásluhy údů církve, dodává Apoštol: „Základu jiného nikdo položití nemůže, mimo ten, který položen jest, Kristus Ježíš.“ A následuje: „Ale sám bude spasen, avšak tak jako skrze oheň.“ Tento text Augustin a jiní doktorové často svorně vykládají o očištcí. Jest to patrn z 52. kap. „Enchiridia“ z výkladu na žalm 8., z 23. knihy „O městě božím“ kap. 37. a jinde.

Chce totiž Apoštol naznačiti, že jenom Kristus jest člověk, jenž základně zasloužil lidskému pokolení blaženost, takže nikdo jiný

se nezasluhuje leč v moci tohoto kamene (základního). Ale jiní stavíce na něm k užitku církve jako boží pomocníci na tomto základě, jsou podle Apoštola rozděleni na dvě, tak že jedni konají dílo boží s tak čistým úmyslem, že jejich snaha o nic se nesnaží více než o Krista, takže nabytí ani ztráta ničeho jiného by nezkalila ani neumenšila snahu po Bohu; takoví jsou ti, kteří zúmyslně obracejí veškerou péči a snahu k němu. Druzí pak, kteří dbají života činného, třebaže se snaží o věci světské, přece láska ke Kristu na obou stranách má v nich převahu, takže by raději všechno časné možné ztratili, než by přestupkem urazili Spasitele. Tyto pak obojí zkouší oheň, kterýžto oheň Augustin, jak vidíme, nazývá soudem pokušení nebo zkušení, dle oněch slov 27. kap. Ježíše Siracha: „Nádoby hrnčířské“ atd. Tento oheň v přítomném životě mnohé očisťuje.

Druh rozjímajících pak dělí se podle Apoštola na tři. Neboť jedni staví zlato, druzí stříbro a třetí drahé kamení. Zlato staví čistí srdcem, kteří rozsévají učení moudrosti, jako o Božství a věcech nebeských, k budování církve. Ti pak staví stříbro, kdo rozsévají učení o stvoření, jako o člověčenství Krista a jiných stvoření, kterýmžto člověk dochází k známosti a lásce k Bohu. Ale 3. staví drahé kamení, ti totiž, kteří učí pravdu, ozdobující duši a její mohutnosti.

K očistění určení pak v očištění jsou rozděleni na tři, jako dříví, seno a strniště. Tím rozumějí někteří větší hříchy všední, prostřední a menší, někteří však lásku k světským věcem, lásku k tělu a lásku k marné slávě. První hoří nejdéle, jako dříví, které se jí nejvíce podobá z pozemských věcí; druhá, seno těla, hoří středním způsobem. Ale třetí, strniště, jest pomíjející a prchavá pověst světská, jak se praví v 2. kap. „Knihy moudrosti“. Nebo dřívím rozumí se stálé pokání za činný hřích, a strništěm zatížené pokání za spáchané. Neboť kdož by pochyboval, že ten, kdo v skutku setrvává v konečné nekajcnosti, nebude očištěn od očištěnce po tomto životě, protože jinak by nepravil Spasitel ve 12. kap. evangelia sv. Matouše, že hřích proti Duchu svatému nebude odpuštěn ani na tomto světě ani na onom.

Předpokládáme-li tedy očištěnc, *k čemu napomáhají přimluvy živých duším mrtvých?* Jest věděti, podle sv. Tomáše v knize „O pravdě“, kap. 7., že duše zesnulých jsou uvolňovány čtyřmi způsoby. Buď obětmi kněží, nebo almužnami milých, nebo prosbami svatých, nebo postem příbuzných. Prospívají jim pak podle Doktora ne k zásluze života věčného, ale k umírnění trestu a uspokojení slávy. A proto praví, že cestou milosti napomáhá jim modlitba hlavy ve svátosti oltářní, nebo modlitba údů v kostele; cestou i vykoupení nebo milosti, praví, že jim napomáhá způsobem zaplacení dluhu, ušetřením almužny nebo postem s týráním těla, ba snad z důvodů sjednocení v témž tajemném těle s hlavou Kristem všeliký záslužný život lidí zde na zemi jest jim lékem k očistění, a čím záslužnější jest za rovnosti ostatního, tím více napomáhá potřebujícím.

Záleží pak platnost takovéto přimlavy v schopnosti očistění a v příhodnosti zasluhujícího se. Nutno však, aby schopnost očistění vycházela z vlastní hodnosti. K vysvětlení toho se předpokládá, že nikdo nepřijímá odplaty po tomto životě, leč dle toho, jak se zasloužil v tomto životě. To jest patrno z toho, že jenom stav pozemské pouti jest stav záslužný pro odměnu blaženosti takto se zasluhujícímu. To jest patrno z Mistra dle výroků Augustina, jenž dí: „Nezjednává se jim“ atd. Jest to patrno i ze svatého Řehoře ve 4. kn. „Dialogů“ kap. 41., ze slov. 12. kap. evangelia sv. Jana: „Chodte, dokudž světlo máte“, a ze 49. kap. Izaiáše: „V čas milosti vyslyším tě, a ve dni spasení spomohu tobě.“ A v 9. kap. knihy „Kazatel“ stojí: „Všecko, což by předsevzala ruka tvá k činění, podle možnosti své konej; nebo není žádné práce ani důmyslu ani umění ani moudrosti v hrobě, do něhož se běřeš.“ Odtud následuje závěr toho svatého takový: „Z těchto minění jest jisto“ atd.

I jest patrno z rozumu, že přirozenosti, které mají zároveň býti odměněny, musí se zároveň zasloužiti. Takže v blaženosti dosahuje se odměny dle stupně milosti, ve kterém se ukončí tento život. Z toho následuje, že svatí se přimlouvají v očištění za člověka přiměřeně dle toho, jak se zasloužil zde v životě, protože jenom zde jest místo zásluhy, mluveno o zásluze, jež jest svobodné učinění se hodným blaženosti.

A proto svatý Řehoř ve 4. kn. „Dialogů“, v kap. 41. mluvě o tom praví: „To však jest věděti, že“ atd.; a v poslední kap. praví: „Jest věděti, že atd. Jest tedy patrno, že předpoklad jest správný.

Vzhledem k druhému, což jest vhodnost zasluhujícího se, jest patrno, že mnoho prospívá, aby zasluhující se byl v milosti, neboť tu získává zásluhy sobě samému, rozhojňuje zásluhu církve bojující, a následovně zásluhu duší v očištění. Z toho jest patrno, že kdo chce se přimlouvati za mrtvé, musí nejprve sám u sebe počítí život dobrý, a následovně sobě do budoucnosti zasloužiti přimluv. Neboť tak musí každý v milost boží z důvodu své zásluhy důvěřovati, ježto nikdo se nemůže zasloužiti o druhého, leč by se tak zasloužil o sebe, a nemá klásti naději v přimlovu jiného, ale sám od sebe, pokud zde na zemi jest, seč může konati záslužné skutky.

A proto praví svatý Řehoř v 4. kn. „Dialogů“, kap. poslední: „Mezi tím“ vece, „jest věděti“ atd. Pročež praví k tomuto na počátku poslední kap. tamtéž: „Neboť dar od Pána“ atd.; a uzavíraje knihu „Dialogů“ praví: „S důvěrou pravím, že“ atd.

Jest také věděti ctitelům Kristovým, že jest vhodno modliti se k Bohu, jestliže se mu dobře líbí pomoci osobě, za niž modlíci se žádá. Ale střež se, aby to nebyla žádost tělesná, nebo jinak nezřízená, protože žádost jest podmíněna, a protože za přispění svatosti života nebylo opominuto přednější přísluhy církve. A tu jest dovoleno modliti se dvojako, buď zvláště za osobu, za niž se žádá, jak činívá církev, aby se tak žádost ta přiostrila, a za veškerou církev, která má býti více milována, konejž se modlitba zbožněji. Neboť

taková všeobecná modlitba, má větší moc z důvodu zásluhy, a podle větší lásky zřízené prohloubena, více pomáhá osobě v očistci, k níž se prosící zvláště víže. Neboť Bůh rozděljuje zásluhu modlícího se trpícím v očistci poměrně dle toho, jak oni umírajíce ve větší milosti více se zasloužili.

Tázeme-li se však po přednějším způsobu pomáhání mrtvým, praví se, že děje se to pomáháním živým, kteří toho více potřebují, jako rozséváním skutků milosrdenství, jak tělesných tak duchovních podle ducha rady. Neboť není třeba v jednom chumáči jednoho dne nerozumně sloužiti tolik mší, činiti tolik rozdělení almužny, nebo zároveň tolik postů, leč by byl nedostatek látky, protože Bůh, u něhož všechno, co bude, jest přítomné, přijímá prozíravé vyčkávání ovšem bez lakotnosti, jako by byla celá zásluha učiněna najednou. Viz tedy dobrodinec zesnulých, co jest jemu užitečnější, nebo co je církvi prospěšnější, nebo co jest k větší cti boží, a učiniž to za mrtvé, jakožto jim prospěšnější. Toho pak když bude dbáti, nebude provozovati nádhru při pohřbu, při pohřebních průvodech, při nákladné péči o pohřbívání, neboť takové věci na světě boháči velice milují pro zachování světské slávy vůbec, nebo pro útěchu živých. Opatrný dobrodinec zemřelých nebude také zváti bohaté, přátele, sousedy a kněží k snídání. Neboť co takovéto poznání platí k zásluze, kdyžťe praví Spasitel ve 14. kap. evangelia sv. Lukáše: „Když činíš oběd neb večeři, nezov toliko přátel svých, ani bratří svých, ani příbuzných svých, ani sousedů bohatých“; a následuje: „Ale když činíš hody, povolej chudých, chromých, kulhavých, slepých, a blahoslavený budeš; neboť nemají, odkud by odplatili tobě; ale budeš odplaceno při vzkříšení spravedlivých.“ Hle, slavná odplata.

Z právě řečeného shrnuje se krátce toto: 1., že člověk jest ve stavu zásluhy toliko v čas pozemské pouti; 2., že duše zesnulého nebude účastna na odměně v očistci, leč jak si zasloužila zde na světě. To jest patrné z toho, že zásluha bude mírou jeho odměny, ale nezasloužil se, leč zde na světě, jak bylo řečeno, tedy . . . ; 3. z toho následuje, že nekonečně více napomáhá člověku jakákoliv zásluha předzřízeného člověka žijícího, než jakákoliv dobra časná nebo dobra záslužná v osobě jiné, která by se dala za zesnulého. To jest patrné, protože pozůstalý může jakoukoliv zásluhou pozemské pouti zasloužiti blaženosti dle slibu Pravdy v evangeliu sv. Matouše kap. 10.: „Kdokoliv podá číši“ atd. Tu praví Augustin: „Prosím vás, bratří nejmilejší“ atd.

Ale všeliké zásluhy, které se dějí za zesnulé nenapomáhají jim, leč nanejvýš k vysvobození z očistce, jest tedy úsudek správný.

Toto zdálo se mi užitečným pro mé posluchače, a proto jsem to prodloužil; a nezdá se mi prospěšným opomíjeti to, že duchovní nebo svěští lidé, kteří usilují podržeti si statky rodičů a ostatních odkázané v závěti chudým, nebo myslí, že mají jim býti odňaty, že tito mají jako vrahové chudých, zloději a svatokrátki býti prokleti a vyloučení z církve, až by to vrátili. (XIII., kvest. 2., kap. „Du-

chovní' a kap. „Kdo obětí“) Střežtež se tu vymahači zpronevřující almužny chudých.

5. Ale zde bývá obyčejně kladena otázka, *zdali přimluvy učiněné od zlých pomáhají mrtvým* . . . Zdálo by se, že nikoli. Neboť v 5. kap. evangelia sv. Matouše praví Pán: „Obětuješ-li dar svůj“ atd. A proto, jak bylo řečeno svrchu praví Řehoř: „Neboť dar není od Pána“ atd. Dále praví Řehoř: „Když ten, kdo se nelíbí“ atd.; tedy by se zdálo, že přimluvy učiněné od zlých nepomáhají mrtvým. A důvod k tomu vidím z celého písma, které nečisté zapuzuje od obětí, jich slavnostmi opovrhne a volání jich nevyslyší.

Naopak zdá se býti předně svatý Tomáš, kv. 4., čl. 3. a Bonaventura v 2. hlav. části, kvest. 2.

K tomu jest věděti, že u přimluv, zvláště svátostných, dvě věci berou se v úvahu, předně ta obět, jako jest obět oltární; a protože svátosti mají účinnost samy ze sebe, ne z dobroty přísluhovatele, vzhledem k tomu přimluvy učiněné od zlých pomáhají mrtvým. Nebo po druhé běře se v úvahu ten obětující a jeho působící skutek, který pokud jest jeho, není záslužný, ani proň ani pro druhého. Jako mše se strany úkonu, t. j. obětovaného Krista, který sebe sama obětuje v žertvu Bohu otci při mši, prospívá zesnulým věřícím, ale se strany sloužícího jí neprospívá, ale tomuto sloužícímu škodí, ježto on více sám sebe ztrácuje a tíže se hrouží v peklo. A proto praví svatý Tomáš a Bonaventura, že přimluvy napomáhají se strany hlavního působitele. t. Boha, nebo člověka činícího tu obět.

8. Mezi tím však, kdybych byl tázán, *zdali mše kněze zlého sloužícího jí ve smrtelném hříchu prospívá zesnulým svatým v očištění*, odpověděl bych: „Nevím.“ Předně proto, že nejsem o žádném člověku jist, že jest v očištění, jako jsem jist, že některý jest v nebi a některý v pekle. — 2. proto, že nevím, zda řádně vykonává přísluhu. — A 3. proto, že nevím, zdali Bůh ono sloužení mše přijímá s radostí. To však vím, že nehodný kněz slouží mši a jeda tělo a pije krev Páně odsouzení sobě, t. zatracení, jí a pije, nerozsuzuje těla Páně. Jest-li tedy, jako takový, Jidáš k sobě ničemný, komu tedy jest dobrý?

Ale táže-li se kdo dále: jest tedy prostě lepší buď, aby takový nesloužil mši, nebo aby sloužil? — tu s odvahou chci tvrditi první, podle evangelia Páně: „Obětoval-li bys dar svůj na oltář“ atd. Hle, praví: „nechejž tu“, t. j. neobětuj, ale „prvé smiř se s bratrem svým“, t. Kristem který má něco proti tobě.

A toto pro krátkost nechci potvrzovati jinými výroky.

DISTINKČE XLVI.

Ale zde klade se otázka . . .

1. Tato *distinkce 46.*, pojednávající o stavu zatracených, obsahuje předně, že ne nevhodně možno říci, že Bůh, ačkoliv to sprave-

dlivě může, netrestá v budoucnosti zlé tolik, kolik si zasloužili, ale že jim něco, ať jsou sebe horší, z trestu promíjí, aby tak v soudu božím byly spojeny milosrdenství a pravda nebo spravedlnost;

2., že slovům: „Nebo odsouzení bez milosrdenství stane se tomu, kdož nečiní milosrdenství“ — dlužno rozumět tak, že Bůh zde mnoha způsoby se slitovává, jimiž nebude se slitovávat v budoucnosti, neboť nyní volá hříšníky a ospravedlňuje, což tehdy činiti nebude, a zjevně bude souditi tehdy, co nyní soudí skrytě;

3., že podle Augustína skrytým soudem božím rozumí se trest, jímž někdo buď jest stihán na očistění, jako Job, nebo pohnut k obrácení, jako Pavel, nebo zaslepován k zatracení, jako Faraó;

4., že v Bohu jest milosrdenství, spravedlivost, dobrot a mou-
drost totéž, t. táž božská bytnost, a proto vše, co vykoná spravedlivost, vykoná i milosrdenství, vztahuješ-li to na bytnost. Ale přece z některých účínů vyrozumívá se Bůh jako spravedlivý, a z některých milosrdný. A proto v písmě některé skutky zovou se skutky milosrdenství božího, některé však skutky spravedlivosti boží;

5., že veškeré cesty boží nazývají se milosrdenství a pravda, protože v prvním příchodu svém, t. příchodu vtělení, poskytl nám mnohonásobné milosrdenství, v druhém však příští, t. k soudu, poskytne nám spravedlivost vyšetřováním zásluh. Tak také veškeré cesty Páně, t. j. kterými přistupujeme k Bohu v tomto životě, jsou spravedlivost, jíž se od zlého odkloňujeme, a milosrdenství, jímž činíme dobré. V těchto dvou jest uzavřeno všeliké dobro záslužné;

6., že někteří praví, že tyto dvě, t. spravedlivost a milosrdenství, nesbíhají se co do účínu v každém skutku Páně, neboť vyznávají, že v některých účínech jest toliko spravedlivost, v některých toliko milosrdenství, v některých obé. Jiným se zdá, že ano, neboť se praví, že Bůh činí všechny své skutky spravedlivě a milosrdně, takže v každém skutku božím sbíhají se spravedlivost a milosrdenství, protože v každém skutku božím se ukazuje tajně nebo zjevně znamení rovnosti a mírnosti.

2. O tom jsou tyto *verse*:

Pán tu neosvobodí nikoho z pekla, jenž zatracen jest;
Leč pod zásluhu, že trestá jej, v tomť slitování.
Odplatu dáváje tak podle zásluhy on, spravedliv jsa,
Jest i slitovník; to v konu jen různí se, věcí ne.

3. *Zdali člověk má podle spravedlivosti boží býti za časný zločin trestán bez konce?* Zdálo by se, že nikoli, protože nejspravedlivější soudce má trest přiměřovati k vině; ale nečinil by tak, kdyby za časný zločin trestal na věky, a následovně nebyl by nejspravedlivější soudce.

Naopak takto: pokud člověk neučiní za zločin dosti, potud má být trestán; tedy člověk, který v čase zločinně hřeší a do nekonečna

neučiní zadost, má proto tak dlouho býti trestán. Jest říci, že ano. Neboť kdo, přijav časně od Boha milosrdenství a moha spolu-služebníku prokázati milosrdenství, neučiní tak, ten, pokud neučiní dosti, bude trestán, podle oněch slov Pravdy v 18. kap. evangelia sv. Matouše: „Služebníce zlý, všecken ten dluh odpustil jsem tobě“ atd.; a v 5. kap. evangelia sv. Matouše: „Nevyjdeš odtud, dokudž i posledního halěre nenavrátiš.“ Tu podle vykladatelů platí sl. „dokudž by“ a „dokudž“ tolik, jako na věky. Protože tedy na věky nezaplatí všecken ten dluh až včetně do posledního halěre, na věky bude trestán. A to dává na rozum důkaz učiněný pro otázku.

A to jest 1. důvod, proč člověk má za časný zločin býti trestán bez konce; 2. důvod jest, že zhřešil proti věčnému dobru, t. proti Bohu, kterým pohrdl, a života věčného, který se mu nabízel, přijmouti nechtěl; 3. důvod, souběžný s druhým, jest, že hřích časný jde jaksí do nekonečna pro nekonečnost uraženého, a že tím větší trestu jest hoden, čím větší jest ten, komu se bezpráví činí (5. kn. „Ethiky“); tedy urážka nekonečného vyžaduje nekonečného trestu, a protože žádné stvoření není schopno nekonečného trestu intenzivního, nutno, aby člověk konečně nekající snášel trest bez konce.

I jest poznámenati, že v hříchu jest pět věcí, t. kon, rozkoš, poskvrna, zlá vůle a závazek. Kon a rozkoš druhdy velmi rychle pomínou, ale ostatní tři potrvají po smrti, jak patrně z oněch slov: „Nevyjdeš odtud, dokudž i posledního halěre nenavrátiš“; tu zajisté jest zahrnut závazek, vina a poskvrna. A v tom u Matouše v 18. kap., který nechtěl se slitovati nad spolumužebníkem svým, jest zahrnuta zlá vůle; ježto tedy poskvrna a zlá vůle, k níž následuje závazek bez konce po smrti trvati budou, tu dle požadavku boží spravedlnosti stihne člověka trest bez konce.

A proto praví Řehoř ve 4. kn. „Dialogů“: „K veliké spravedlivosti soudcově“ atd. A v „Moralích“ praví: „K spravedlivosti přese-ného soudce“ atd. Tolik onen.

A toto vše přechází k tomu, že člověk, pokud žil, nechtěl se káti z hříchu, pročez zemřev v hříchu konečně nekajícnosti, setrvá v něm na vždy, a tak i ve věčném trestu.

4. *Zdali všeliký trest jest uvalován za vinu?* Jest říci, že ano, ale s rozuměním o vině ne vlastní, ale o té, která předcházela v přirozenosti. Všimni si však zde, že nikdo v dobrech duchovních není trestán spravedlivě, leč za vinu vlastní, neboť nikdo nemůže člověku odníti ctnosti a milost. Ale jakmile smrtelně zhřeší, ihned jest potrestán, protože jest zbaven milosti a to jest největší trest na tomto světě. Ale lidé zpupní neuvažují jej, protože jsou zaslepeni zlobou. Neboť v 2. kap. „Knihy moudrosti“ se praví: „Oslepila je zlost jejich“.

5. *Zdali jest v Bohu milosrdenství a spravedlnost?* Jest věděti, že milosrdenství jest vůle pozdvihnouti bídneho z bídy, a to jest někdy s útrpností, jako v člověku, a tak se nazývá milosrdenství srdečná útrpnost s bídny.

Proto vzhledem k tomu etymologicky se praví *„misericordia“* (= milosrdenství) jako: *„miseriam“* (bídu), *„cordis“* (srdce) rozdělující, a tak se pojímá ve výroku na tomto místě: „Nebesa nepotřebují milosrdenství, protože v nich není bídy.“

Jiným způsobem milosrdenství jest vůle pozdvihnouti bídného z bídy bez útrpnosti srdce, a tak *„milosrdný“* vykládá se etymologicky, *„posílající od sebe přisnost srdce“*. Neboť milosrdenství umírňuje přisnost, odměňujíc nad zásluhu a trestajíc pod zásluhu; tak jest milosrdenství v nebi a v pekle. Neboť Bůh takto milosrdný odměňuje svatě nad zásluhu a trestá pod zásluhu.

3. se vykládá *„milosrdenství“* etymologicky jako podivuhodná lahodnost svažující srdce; tak jest milosrdenství nejvíce v nebi. Třebaže Bůh jest spravedlivý a milosrdný, přece spíše praví se mu býti vlastním slitovávati se, než býti spravedlivu, protože k naplnění skutku milosrdenství od Boha se nevyžaduje nic, leč jeho vůle. Ale k naplnění spravedlivosti vyžaduje se něco se strany člověka podle požadavku zásluh.

Z toho jest patrné, že v Bohu jest milosrdenství, ale ne tím způsobem, kterým v člověku. Neboť v Bohu jest jedním způsobem bytně a druhým způsobem co do účinu vztažné; neboť Bůh praví se milosrdným jakož i stvořitelem podle času.

O spravedlivosti však, která se látkově vyměřuje tak, že jest udíleti jednomu každému což jeho jest, jest jasno, že Bohu náleží jinoznačně, jelikož jen on sám může tak štědře rozdíleti jednotlivcům, co jim patří; a jelikož v něm není zvyklost lišná od jeho bytnosti, jest patrné, že bytnost božská jest síla spravedlivosti a následovně první spravedlivost. I jest patrné, která spravedlivost a jak náleží tomu Bohu.

DISTINKCE XLVII.

Také bývá kladena otázka . . .

1. Tato *distinkce 47.*, pojednávající o posledním výsledku vzkříšených, obsahuje předně, že není zjevno, jak bude vydán výrok soudu. Někteří totiž myslí, že ta slova: „Odejděte zlořečení a pojděte požehnání“ budou vyslovena spíše svědomím, než slovy. Jiní však tvrdí, že výrok soudu bude vysloven slovy;

2., že nejen Kristus, ale i svatí s ním budou souditi národy, a že 12 stolicemi rozumí se veškerost soudících a 12 pokoleními veškerost souzených;

3., že svatí budou souditi netoliko srovnáním, ale autoritou a mocí; avšak jaká to bude autorita, to se nyní bez božského zjevení neví;

4., že budou v soudu čtyři řady: Jedni budou souzeni a zahynou, kterýmžto praví Pravda: „Lačněl jsem a nedali jste mi jísti“ (Matouš, kap. 25.); druzí nebudou souzeni a zahynou, kterýmžto se praví v 3. kap. evangelia sv. Jana: „Kdo nevěří, již jest odsouzen“. První budou zlí křesťané, druzí pak nevěřící. Třetí nebudou souzeni a budou kralovati, jako dokonalí, kteří i rady plnili; čtvrtí budou souzeni a budou kralovati, kteří konali skutky milosrdenství a skvrny života slzami setřeli, kterýmžto řekne Syn člověka: „Lačněl jsem a dali jste mi jísti“;

5., že o slovech 13. kap. evangelia sv. Matouše: „Pošleť Syn člověka anděly své i vyberou z království jeho všechna pohoršení“, a o slovech 24. kap. téhož evangelia: „I pošle anděly své s troubou, a shromáždí vyvolené jeho ode čtyř větrů“, a o slovech žalmu: „Shromážděte jemu svaté jeho“ nelze pochybovati, že budou naplněna službou andělů;

6., že až přijde Pan k soudu, bude ho předcházeti oheň, který obnoví nebe a zemi a očistí vše, co mělo očistěno býti;

7., že po očistění světa ohněm a po příchodu Páně k soudu bude vydán onen veliký hlas, který uslyší všichni mrtví, a dobří budou uchvázeni vstříc Kristu do vzduchu, zatím co zavržení zůstanou na zemi, kterou milovali. A tu následuje onen hlas: „Pojďte požehnání k dobrým, a onen ke zlým: „Jděte zlořečení“; a tehdy zlí budou službou andělů uvrženi do pece ohnivé, t. j. do pekla;

8., že pokud trvá tento svět, vládnou andělé andělům, ďáblové ďáblům a lidé lidem, ale až vše bude již shrnuto, přestane všeliké představenství. Proto myslí někteří, že po soudném dnu ďáblové nebudou míti moci trápit lidi, jako nyní, ale tito budou podrobeni mukám jako i ďáblové moci boží; avšak toto mínění nemutí k věření toho.

2. O hlavních bodech distinkce jsou tyto verše:

Zdaž výrok soudců prohlášen tam bude slovně,
Či svědomí jej snad učiní samo, nikdo neurčil,
Však to pochybné jest; všichni budou tamo soudit'.
Ve čtyři pak řady tam se rozloučí všichni, a jedna
Jest z těch nejlepších; a třída duchů tu jiných též.
Soudcem jistě bude prostřednictvím moci božské.
Své povolá zvolené, hříšníky do ohně odešle.
Svrchovaný, jediný pán pak bude Bůh, aby takto
Ustala úplně již jak v pekle tak i v nebi vláda.

3. *Zdali konečný soud stane se vyjádřením slovním nebo myšlenkovým?* Tu otázku zůstává Mistr nerozhodnutou. Pravděpodobnějším však se zdá, že soud ten co do rozhodnutí zásluh, obžaloby zlých, doporučení dobrých a výroku o obojích bude vykonán myšlenkově; jinak vyžadovalo by to nepomyslitelně dlouhého času, jak praví Augustin v 2. kn. „O městě božím“, kdyby se kniha, dle jejíhož zá-

píšu všichni budou souzeni, jak se praví ve 20. kap. Zjevení sv. Jana, pojímala tělesně; neboť kdož by byl s to pomysleti si velikost nebo délku její, nebo jak dlouho bude moci býti čtena kniha, v níž jest zapsán život veškerých lidí.

Jest poznamenati, že onen soud předchází trojí napomenutí nebo povolání: 1. bylo skrze proroky, o kterýchžto dí Pán v 1. kap. ‚Knihy přísloví‘: „Volal jsem vás, a odpírali jste.“ — 2. povolání bylo skrze Krista a skrze Apoštoly a kazatele, o němž ve 14. kap. evangelia sv. Lukáše: „I poslal služebníka svého v hodinu večere, aby řekl pozvaným.“ — 3. bude posledním hlasem trouby, a toto povolání bude záhubné, neboť je bude následovati výrok prokletí, jímž řekne: „Odejděte, zlořečení, do ohně věčného.“

Dále jest věděti podle Richarda, že jest trojí soud: 1. jest jednotvárný, to jest soud církve bojující, která nesoudí, leč jenom o jakosti odplat a všeobecně, totiž že dobré dobrým a zlé zlým bude dáno, ale nezná odplaty podle počtu a kolikosti. — 2. soud nazývá se dvojtvárný, totiž že každý jest zkoumán při smrti přijímaje výrok o všem dobrém i zlém, co učinil, ale nepřijímá hned všecko dobré i zlé, protože v ten čas přijímá to toliko na duši, ne na těle. — 3. soud nazývá se všetvárný, t. poslední soud, protože přijímá dobré i zlé podle počtu i kolikosti na těle i na duši ve věčný majetek. O tom Tomáš, ve spise ‚O pravdě bohosloví‘ v kn. 7., kap. 16.

Ten pak poslední soud bude hrozný se všech stran, neboť nahoře bude uražený soudce rozhněvaný na ničemné, dole děsný chaos pekla otevřený; po pravici všechny hříchy žalující, po levici nekonečný počet ďáblů vlekcoucích v tresty; v zadu hořící svět, napřed přesilní andělé ženoucí do pekel; uvnitř svědomí překrutně hryžící, a všichni svatí schvalující výrok soudcův, a všichni zlí zjevně poznávají hříchy zatracených. Proto praví Spasitel ve 21. kap. evangelia sv. Lukáše: „Moci nebeské pohybovati se budou.“

4. *Zdali svatí budou souditi na posledním soudu?* Mistr drží, že ano, podle slov 19. kap. evangelia sv. Matouše: „Sednete i vy na dvanácti trůnůch, soudíce“ atd.

K tomu jest věděti podle Petra v 1. části hlavní, kvest. 2., čl. 1., že je pět způsobů souzení: 1. vlastní moci, jímž bude souditi celá Trojice; 2. moci podřízené nebo představenství, jímž bude souditi Kristus-člověk; 3. přístupné důstojnosti, jímž budou souditi muži dokonali; 4. schválení, jímž budou souditi všichni svatí; 5. srovnávání, jímž budou souditi méně zlí.

5. *Zdali andělé budou souzeni?* Jest říci, že soud rozhodnutí nepřisluší ani dobrým ani zlým andělům; ale v soudu odplaty dlužno lišiti. Jest totiž jakási odplata odměny bytné, a ta byla od počátku, když andělé dobří byli povýšeni k blaženosti, andělé však zlí uvrženi v bídu. Ale jest jiná odplata případná, a ta se stane na soudu, protože andělé dobří víc se budou radovati ze spásy těch, které navedli k zásluze, a andělé zlí více budou mučení rozmnožením klesnutí těch, které podněcovali k zločinům.

6. *Zdali oheň bude předcházeti soud?* Jest říci, že ano, neboť se praví v žalmu: „Oheň před ním“ atd. Činnost ohně toho podle Petra z Tarantasie bude postupná, majíc počátek, prostředek a konec. Neboť na počátku očistí tvářnost světa, uprostřed obrátí v popel všechna těla smíšená mimo lidská, a posléze zachvátí konečně zatracené. A proto žalmista praví 1., že „oheň předchází jej“, totiž očišťuje tvářnost světa a 2. dodává: „a zapaluje vůkol nepřátele jeho“, t. vzhledem na konec.

O tomto ohni jest mnoho otázek, jako *zda očistí nebesa, pokud se vznese vzhůru*, a mnoho jiných, jako se táží někteří, *jak rychle Kristus sestoupí s nebe k poslednímu soudu*, někteří, *zda povede s sebou anděly*, jiní, *zda Kristus bude souditi v údolí Jozafat před tváří země*, či *na trůnu vzdušném*, jiní, *zda k spáse určení budou na místech jiných než k zatracení určení slovně souzeni*, někteří, *jak rychle andělé shromáždí popel nebo látku, kterou na se vezmou lidé*, jiní, *zda také Antikrist bude tehdy souditi*, jiní, *zda zlí budou tehdy hlasně křičeti*, a tak o mnohých jiných věcech, které prospívá zamlčeti. Ale napodobitelé Kristovi, mající víru, naději a lásku, mohou skrovně jí se utěšovati, slyšíce od Spasitele svého slib, když praví: „Tito půjdou do života věčného“, a spokojeni jsouce slovem Apoštolovým ve 4. kap. 1. listu k Thessalonickým, kde dí: „Mrtví v Kristu vstanou nejprve . . . a tak vždycky s Pánem budeme“. To račť nám popřáti ten, jenž ví, kdy a jak má nás konečně souditi.

DISTINKCE XLVIII.

Také bývá kladena otázka . . .

1. Tato *distinkce 48.*, pojednávající o tom, co se vztahuje ke Kristu jako soudci, obsahuje předně, že Kristus zjeví se na soudu všem v slavné formě člověčenství, dobrým zjeví se také ve formě božské, což jim bude život věčný, ne tak však zlým, aby se neradovali. Božství totiž nelze viděti bez radosti, člověčenství však zlí uvidí, aby se báli;

2., že Kristus bude souditi ve formě služebníka, slavný, a bude viděn od dobrých i od zlých, a nebude souditi sám, ale s Otcem a Duchem svatým, a objeví se mírným k spravedlivým a hrozným k bezbožníkům;

3., že Kristus vzkřísí mrtvé silou božskosti a ne člověčenství, a přece se praví, že je vzkřísí ve formě služebníka, protože v člověčenství přijal, co jest příčina vzkříšení;

4., že někteří myslí, že Pán sestoupí v údolí Jozafat k soudu, což jest lehkovážné, rozumí-li se to o údolí pod horou Olivetskou. Ale protože „Jozafat“ se vykládá „soud Páně“, tedy shromáždí se v něm všichni; a bezbožní budou v údolí soudu, t. j. v zatracení, spravedliví však budou vyzdviženi Kristu v ústřety;

5., že až přijde Pán k soudu v síle a moci veliké, jak praví Zlatoustý, andělé ponесou před ním dřevo kříže, a slunce i měsíc prý se zatmí, ne zbaveny svého světla, ale příchodem jasu většího světla, a moci nebes, t. j. andělé, budou prý se pohybovati, ne ze strachu před zatracením, ani pro zmatek bázně, ale pro jakýsi podiv nad tím, co uvidí;

6., že před soudným dnem se slunce a měsíc zatmí (Joel, kapitola 3.), a že den ten nazývá se velikým pro veliké věci, které se veň stanou;

7., že když nebe a země budou obnoveny, bude světlo měsíce jako světlo slunce, a světlo slunce sedminásobné proti nynějšímu světlu slunce, t. j. jako světlo sedmi dnů, protože jak mnoho svítilo slunce za prvního stavu sedm dnů před hříchem prvního člověka, tolik bude svítiti po soudu; neboť světlo slunce, světlo měsíce a jiných hvězd bylo umenšeno hříchem prvního člověka, ale tehdy vezme slunce odplatu své práce, neboť bude svítiti sedminásobně, a tehdy nebude střídání času, ale toliko den;

8., že podle Iziodora slunce a měsíc nebudou zapadati, ale budou státi na počátku, na kterém byly stvořeny;

9. uzavírá Mistr, že táže-li se kdo, jaký jest užitek slunce a měsíce, tu vece: „Přiznávám se, že nevím, protože se napamatuji, že bych to byl četl v písmech.

2. O některých bodech jsou tyto verše:

Přijdeť pak jediný soudce v slavném člověčenství,
Tím i tělem vzkřísí nás, jímž nám věc tu zasloužil.
Vysvětliv „Jozafat“ jedná dál o svitu slunce.

3. *Zdali Kristus v slavné formě lidské bude souditi posledním soudem?* Jest říci, že ano. K tomu jest věděti podle bystrého Doktora, že prvotně souditi nepřisluší, leč přirozenosti rozumné, jejíž rozum není podřízen jinému v chtění a souzení, aby následoval účín soudu způsobem rozkazu, a tím způsobem Kristus bude souditi jako Bůh. Ale jiným způsobem přísluší souditi rozumné přirozenosti ne tak vůbec prvotně, ale ze svěření, vynikáním zvláštní výbornosti, nad níž nemůže býti jiné větší svěření moci; tak bude souditi Kristus jako člověk, protože jako člověk snesl utrpení bez vlastní viny, a zasloužil si soudcovskou moc. Proto jest správné, aby ji v slávě prováděl, on, kterýž moc soudcovskou snesl jako opovržení, neboť všechn soud dal Otec Synu, aby všichni ctili Syna, tak jakž Otce ctí (Jan, kapitola 5.).

Že pak bude souditi v slavnostní formě, to zdá se býti patrno ze slov 24. kap. evangelia sv. Matouše: „A tehďáž uzří Syna člověka“ atd.

Ale naproti tomu zase, jestliže se Kristus zjeví ve formě slavné, buď zjeví se v ní všem, nebo toliko dobrým. V prvním pří-

padě i zlí budou se radovati z vidění jeho, ježto tak slavný Pán nemůže býti viděn bez rozkoše. Závěrek zdá se býti proti slovům 23. kap. evangelia sv. Lukáše: „Tehdyť počnou říkati horám“ atd., a proti slovům 6. kap. Zjevení sv. Jana: „Králové země a knížata“ atd. Tu praví Doktor tam, kde svrchu pověděno, že lze říci, že od blažených bude viděn ve formě slavné, ale o zlých lze říci, že neuvidí té slavné formy, ba žádné, a tu bylo by nutno vyložiti slova: „Užří, v koho jsou bodli“, t. j. uvidí Krista v slavném těle, ale ne slavnou formou. Svátý Tomáš praví v kvest. 2.: „Jako sláva přítele“ atd. Tolik on. A možno dodati, že jako očím zdravým jest světlo milé, tak nemocným jest protivné. Když tedy Spasitel bude podivuhodně svítiti, budou se svatí podivuhodně radovati a zlí budou zmateni.

4. *Zdali nějaká znamení budou předcházeti příchod Páně?* Jest říci, že ano, podle hlasu Pravdy ve 21. kap. evangelia sv. Lukáše: „I budou znamení na slunci i měsíci“. Neboť k důstojnosti tak velikého soudce náleží, aby některá znamení předcházela jeho soud, jimiž lidé poddaní budou přivedeni k pokorné úctě a zbujní k strachu. Ale jaká to budou znamení, to uvidíme tehdy, neboť nyní jsou našim očím skryta.

5. *Táže-li se kdo, kde bude soud,* odpovídá sv. Tomáš v kvest. 4.: „Jak bude se soud dít“ atd.

Zde povstává mnoho otázek. Někteří se táží, *jak se budou pohybovati moci nebeské*; někteří, *jak lidé přijdou na místo určené, zvláště zlí, ježto budou k pohybu hrubí*; jiní, *zda některý člověk bude předvídati den soudu*; jiní, *zda živly budou obnoveny přijetím nějaké jasnosti*; toho všeho však prospívá každému člověku pokorné vyčkati až do soudného dne.

DISTINKCE XLIX.

Po všeobecném vzkříšení však . . .

1. Tato *distinkce 49.*, pojednávající s distinkcí následující o odplatě souzených, obsahuje i., že po vzkříšení a naplnění soudu dvě města budou míti své meze: jedno Krista a všech dobrých, druhé ďábla a všech zlých. První nebudou moci míti vůli, druzí možnost hřešiti, a obojí budou nesmrtelní a budou míti podle zásluh a zlých zásluh různá bydlíště;

2., že pod penízem rozumí se něco společného všem vyvoleným, t. život věčný, t. ten Bůh, jehož budou všichni požívat, ale nestejně;

3., že míti život jest viděti život, t. j. poznávati Boha v skutečné podobě, ne v hádance;

4., že jest pravda, že všichni lidé chtějí býti blaženi a toho si žádají nejvroucnější láskou, a proto si žádají všeho ostatního; a nikdo nemůže milovati něco, o čem neví, co nebo jaké to jest, a nemůže nevě-

děti, co jest to, co, že chce, ví; z toho následuje tedy, že každý zná blažený život;

5., že všichni blažení mají, co chtějí, ačkoliv ne všichni, kdo mají, co chtějí, jsou stále blaženi. Neboť blažen není, leč kdo má vše, co chce, a nechce nic zlého;

6., že všichni v srdci svém vidí, že chtějí býti blaženi, přece však ne všichni mají víru, již se dochází blaženosti;

7., že nic, co lze poznati z Boha, nezdá se větším a důstojnějším, než rozuměti jeho trojjednosti, a všichni blažení to poznají. Z toho jest vidno, že není nic náležitějšího k blaženosti, co by některý z blažených nepoznal, a tak všecko to viděti budou všichni, jichž poznání slouží blaženosti; ale ve způsobu vidění bude rozdíl. Neboť jeden bude zářiti více než druhý, jiný méně než druhý;

8., že všichni blažení budou míti stejnou radost, ačkoliv různou jasnost poznání, protože láskou bude se každý radovati z dobra druhého, jakoby se radoval, kdyby je měl sám;

9., že bude-li stejná radost všech, zdálo by se, že bude blaženost všech stejná, což, jak známo, vůbec nebude. K tomu lze říci, že blaženost mohla by býti stejná, kdyby radost byla tak stejná, aby i poznání bylo stejné. Ale protože toho nebude, nezpůsobí stejnost radosti stejnost blaženosti; nebo možno pojímati stejnou radost tak, aby se stejnost nevztahovala na úmysl žádosti radujících se, ale na veškerost věcí, z nichž se budou radovati, t. ze všech věcí. Z čeho se bude radovati jeden, budou se radovati všichni;

10., že pevně jest věřiti, že svatí budou míti větší slávu po soudu, než před ním, protože i jejich radost bude větší, jak výše dosvědčuje Augustin v dist. 45., a jejich poznání bude také hojnější. Proto praví Jeroným: „Po vykonaném soudu“ atd.

11., že tělo lidské, opět přijato od svého ducha, nebude toho ducha zatěžovati v poznání, protože tomuto tělu obživnuvšímu bude k slávě to, co mu bylo břemenem.

2. O tom jsou tyto verše:

Pán pak rozměřuje odplaty své takt, aby lepší

Více se též radoval, horší měl více bolesti;

Všichni oni však jen radovat' se budou, tito trpět.

Ten blažený jest, kdož dobře chce a má toto, co chce;

To k životu však jen věčnému hledí toliko vždy.

Jsou blažení rovní v radování jen co do počtu.

Duch lidský je roven v poznání i v těle, jež vzal.

3. Jest otázka, která jsou to města, jež po naplnění soudu budou míti své meze. Odpovídá se, že první město jest Jeruzalem nový, 2. pak jest Babylon; o 1. mluví Jan ve „Zjevení“, kap. 21. a nejprve dotýká se obnovení světa po soudu (o kterémžto obnovení mluví Mistr v této distinkci), když praví: „A já Jan viděl jsem nebe nové“

atd. Hle, obnovení světa; a ihned dodává: „Já Jan viděl jsem město svaté“ atd. Město to jest jednota všech svatých v lásce, kteráž se zove Jeruzalém, t. „vidoucí Boha“ a nazývá je „nové“, protože jak co do těla, tak co do ducha bude obnoveno dary, o nichž bude promluveno při *distinkci následující*; ono jest také „sstupující s nebe“, ne změnou místa, ale zpříčiněním, ježto jest od celé Trojice zpříčiněno, učiněno a připraveno, neboť se dodává: „od Boha připravené“, t. j. od celé Trojice, a ježto ono město nebude bez manžela, ježto bude panna bez poskvrny, o které praví Apoštol v 5. kap. listu k Efezským: „Kristus miloval církev a vydal sebe samého“ atd. Hle, novost města Jeruzaléma, panny čisté, o níž dí Apoštol v 11. kap. 2. listu ke Korintským: „Zasnoubil jsem vás“ atd. Hle, Apoštol obou se dotýká, i panny i muže. To tedy vida Jan řekl: „Jako nevěstu okrášlenou muži svému“. Vnitřní mez tohoto města Kristova tedy jest poslední k spáse určený, jako poslední kámen, mez vnější pak, v níž spočine ono město, jest Bůh; a proto dodává Jan tamtéž: „I slyšel jsem hlas veliký“ atd., a následuje k vytčenému: „A on Bůh s nimi bude jejich Bohem“. A že Mistr praví na tomto místě, že v lidech města Kristova nebude vůle hřešiti, praví Jan na konci téže kapitoly: „Nevydejte do něho nic poskvrněného“ atd. A ježto ono město jest svrchovaně blažené a tak odvrhující všelikou nedostatečnost, proto praví Jan tamtéž: „A setře Bůh všelikou slzu“ atd. A ježto blaženost jest viděti Boha, aby město to bylo dokonale blaženo, praví Jan tamtéž: „A město nepotřebuje slunce“ atd., „nebo jasnost božská osvětila je“, t. co do poznání Trojice, „a svíce jeho jest Beránek“, t. Kristus, co do smyslového poznání člověčenství Kristova. Neboť člověčenství Kristovo jest svíce, v níž jest ukryto světlo slávy, které tehdy bude zjevnou skrze toho Krista. Proto dodává Jan: „A choditi budou národové v světle jeho“, aby totiž jasně poznali bytnost božskou.

A proto praví Jan ve 22. kap. „Zjevení“: „A služebníci jeho . . . tvář jeho viděti budou“ t. j. jasně bez stínu poznají jeho božskost, neboť následuje tamtéž: „A noci již nebude“ atd. A protože poznání bez nasycení by nebyla dokonalá blaženost, proto praví Jan: „Nebudou lačněti ani žízni“. Ale protože to jest zápor, nekladoucí výslovně nasycení, proto praví král toho města: „Tomu, kdož zvítězí, dám jisti“ atd. („Zjevení“, kap. 2.) A vzhledem k nápoji praví ve 22. kap. „Zjevení“: „I ukázal mi potok vody živé“ atd. A protože poznání Trojice a plné nasycení nenaplnily by blaženost, kdyby někdy nebyla úplna, proto praví Jan ve 22. kap. „Zjevení“: „A kralovati budou na věky věkův“.

Hle, alespoň nějaké maličké oznámení města Pána Ježíše Krista.

4. O městě ďáblovu pak praví v 18. kap. „Zjevení“ anděl sestupující s nebe a mající velikou moc: „Padl, padl jest Babylon veliký“ atd.

Město to jest shromáždění všech zatracených, kteréžto se nazývá shromáždění zlostníků. Vnitřní mez toho města jest poslední zatra-

cený. A kteří jsou občané toho města, ukazuje Jan, když dodává tamtéž: „Nebo z vina jměvu“ atd.

A dlužno uvážiti, že o městě Kristově praví Jan: „Viděl jsem město svaté, Jeruzalém nový“, zde však praví anděl o městě ďáblově: „Padlo jest město veliké“. A tamtéž se praví: „A plakati a kvíliti budou“ atd.

Zajistěť „mnoho jest povolaných“ do města Kristova, avšak „málo vyvolených“, jak on sám dí v 2. kap. evangelia sv. Matouše. A v 7. kap. téhož evangelia: „Široká brána a prostranná cesta jest“ a tak dále.

Jest zjevno, že město ďáblovo, Babylon, jest velmi veliké. Neboť občané toho města jsou ti, jimž se praví v poslední kap. „Zjevení“: „Vně budtež psi a čarodějníci“ atd. A jaké budou míti bydlíště, ukazuje se ve 21. kap. „Zjevení“, když se praví: „Bázlivcům pak a nevěřícím . . . toť jest smrt druhá“, t. j. zatracení věčné.

Hle, položeny jsou dvě obce dvou králů, které tedy chceš konečně býti občanem, té krále skutky napodobuj.

5. *Zdali blaženost Petra a všech svatých jest rovná co do počtu poznaných věcí?* Zdálo by se, že nikoli. Neboť jeden blažený poznává více, než jiný, ježto andělé vyšší očišťují nižší od nevědomosti podle sv. Dionysia v knize „O nebeské hierarchii“, jest tedy otázka falešná. — Na opak takto: Každý blažený jest v stavu všeho dobrého dokonalým nahromaděním, tedy neschází mu žádné dobro, protože jinak by nebyl v nejlepším stavu; a hořejší návěst jest patrna z Boethia v 3. kn. „O útěše filosofie“ v prose 2.

K této otázce jest *p o z n a m e n a t i*, že jest dvojí blaženost, t. předmětná, která se má po způsobu předmětu, kteráž se všeobecně nazývá blaženost bytná; 2. jest blaženost případná a tak formální; první jest božská bytnost, druhá jest požívání božské bytnosti u rozumného stvoření. A tato se dělí na dvě, neboť jiná jest blaženost pozemské pouti, a jiná vlasti; blaženost vlasti jest opět dvojí, t. úplná a neúplná. Úplná jest jedna toliko v jedné osobě, jako v Kristu člověku a v jeho matce, jak se zbožně věří, protože každá z těch dvou osob jest oslavena jak podle duše, tak podle těla, a tak podle celého člověka. Neúplná jest zase dvojí, buď jedné osoby, jako každého blaženého ve vlasti, jehož tělo ještě nemá darů slávy, nebo celé církve, která není ještě podle každého svého údu v plné radosti, jejíž oslavení bude po soudném dnu úplně dovršeno.

2. jest *p o z n a m e n a t i*, že tento nápis: „Zdali blaženost Petra a všech blažených jest rovná co do počtu poznaných věcí“ platí tolik jako: *Zdali každý svatý poznává všecko poznatelné, co poznává svatý Petr?*

3. jest *p o z n a m e n a t i*, že otázka předpokládá, že blaženost Petra a všech svatých jest táž, a táže se, *zdali ta blaženost co do počtu všech poznaných věcí jest rovná.*

K této otázce se předpokládá, že se mluví o blaženosti vlasti a podobně o blaženém, o němž mluví sv. Augustin v 13. kn.

„O Trojici“, kap. 4. praví: „Blažený jest, kdo má všechno, co chce, a nechce nic zlého,“ a podobně praví v knize „O blaženém životě“ k Theodorovi. Z tohoto výměru následuje 1., že není plně blažen, kdo nemá vše, co chce, 2., že není plně blažen, kdo chce něco zle, a 3., že blaženost jest bezvadné nasycení rozumného stvoření. A tu dával na rozum Spasitel, právě v 6. kap. evangelia sv. Lukáše: „Míru dobrou a natlačenou . . . dají v klín vás“ atd., t. j. formální blaženost v chápavost jak myslí, tak těla.

Po uvedení těchto věcí, jest 1. ú s u d e k tento: Jest toliko jedna předmětná blaženost všech blažených. Dokazuje se: jest toliko jedna bytnost, která po způsobu předmětu nejprostšího, nejpravdivějšího, nejčistšího, nejlepšího a nejrozkošnějšího naplňuje, sytí a upokojuje úplně chápavost všech blažených; jest tedy úsudek správný. Závěrek platí od obratitelného k svému obrácenému, a vyšší návěst jest patrna, protože jest toliko jedna bytnost božská, která jest předmět neprostší, nejpravdivější, nejčistší, nejlepší a nejrozkošnější, naplňující, sytící a uspokojující úplně chápavost všech blažených, tedy jest úsudek správný.

Z tohoto úsudku následuje, že tedy otázka co do předpokladu jest správná. —

2. ú s u d e k: Ačkoliv blaženost předmětná naplňuje, sytí a uspokojuje chápavost všech blažených účinkově a konečně, přece blaženost formální činí totéž formálně. — První část jest patrna z předchozího úsudku, 2. část se dokazuje tak: Blaženost formální jest bezvadné nasycení všech blažených, jak patrna z 3. důsledku předpokladu; tedy naplňuje, sytí a bezvadně uspokojuje chápavost všech blažených. Ale ježto ta formální blaženost jest případná forma, přicházející po úplném bytí podstaty, následuje úsudek, z něhož následuje, že každý účastně blažený jest případně blažený, takže každá podstata účastně blažená počala býti blaženou vůbec.

3. ú s u d e k: Blaženost Petra a všech svatých jest rovna co do počtu poznanych věcí. — Dokazuje se: Cokoliv k blaženosti se vztahujícího poznává Petr, to poznává i každý blažený, jest tedy úsudek správný. Závěrek platí na základě poznámky třetí, ale hořejší návěst jest patrna z Mistra v této *distinkci* 49., kde dí: „Všichni tedy všechno to uvidí, jichž poznání slouží k blaženosti“. Jest patrna také ze sv. Řehoře v kázání 4., kde dí: „Kdo vidí jasnost boží“ atd. Jest tedy otázka správná.

DISTINKCE L.

Zde vzniká otázka . .

1. Tato *distinkce* poslední, pojednávající o zatracení bezbožných, obsahuje 1., že zatracení, ačkoli mají zlé chtění, přece se nezasluhují zle, protože v pekle není místo k zlému zasluhování blaženosti, a proto budou činiti pokání, ale odpuštění nenaleznou:

2., že se praví, že v pekle jsou temnosti zevnitřní, protože zatracení budou tehdy úplně mimo světlo tělesné i mimo světlo duchovní, t. mimo Boha, jak praví Augustin, protože býti mimo Boha jest býti v nejvyšší slepotě;

3., že temnostmi lze dobře rozuměti zlobu záští ve vůli, která tehdy vzroste v myslích zavrženců, a jakési zapomnění Boha, které v nich bude pro muka. Neboť úsilí myšlení tehdy směřovati bude tam, kde bude cítěna síla bolesti;

4., že žádný v tomto životě není od Boha zlý, aby úplně byl vyloučen z myšlení na Boha, protože ještě neztratil žádost blaženosti, kterou má stvoření rozumné od přirozenosti;

5., že Augustin praví, že řečené temnosti budou po soudu trpěti zavržení;

6., že duše zavržených podle Augustina mají v tomto životě péči o své milé, což jest patrné na příkladu boháče, který měl péči o pět bratrů;

7., že na otázku, jak se rozumí to, co čteme o Lazaru a bohatci, odpovídá Augustin, že jest lepší pochybovati o skrytém, než příti se o nejisté;

8., že svatí věří, že dobří zlé a zlí dobré vidí až do soudu, ale potom dobří uvidí zlé, ale zlí neuvidí dobrých;

9., že ačkoliv dobří vidí zlé v mukách, přece nepohne je žádná útrpnost s nimi, neboť ačkoliv mají milosrdenství své přirozenosti, přece proto, že jsou spojeni tak velikou přímostí spravedlivosti boží, proto nedají se pohnouti žádnou útrpností se zavrženými;

10., že vidění trestu zavržených nezatemňuje duši blažených od slávy, neboť odtud netrpí svatí nic, ale spíše radovati se z toho budou;

11. klade Mistr úhrmné zopakování všech knih.

2. K některým bodům jsou tyto *verse*:

Zatraceným vůle zlá k zásluze více není zlé;

Jich duše může vědět, že milí jejich v vlasti živi jsou,

Soudu po posledním zřít' dobré však nebudou již,

Kdežto tito tresty zlých zří i nyní i potom též.

Čimž radovat' se budou, však útrpnost nebudou mít'.

3. *Zdali všeliká vůle zatracených jest slá?* Jest věděti, že jejich vůle jest dvojí, t. přirozená a rozvažovací; 1. není zlá, protože jest stvořena od Boha, všecko pak od Boha stvořené jest dobré dle 1. kap. kn. 'Genesis'. 2. jejich vůle jest vždycky zlá, protože s rozvážením naklání se vůli vždy k horšímu, a tak zaslepená vůle oslepuje rozum a stává se vůli úplně zatvrzelou. Tak o tom smýšlí sv. Tomáš v kvest. 5.

4. *Zdali zatracení mohou chtíti vůli rozvažovací, aby nebyli?* Zdálo by se, že nikoli, neboť nic nelze si žádati, leč dobré, nebo to, co uzavírá smysl dobrého. Ale nebytí neuzavírá nic dobrého, neboť jinak

uzavíralo by to protimluvný protiklad, tedy nebytí nelze si žádati. A k tomu jest Augustin v knize „O svobodném úsudku“, kde dí: „Nebytí nelze si voliti“ atd. Dále tamtéž: „Uvaž, jak velké dobro“ atd. Opak vidíme z 9. kap. „Zjevení sv. Jana“: „A v těch dnech hledati budou“ atd.

Odpovídá se, že nebytí možno uvažovati dvojako: jedním způsobem samo sebou, a tak nelze si ho žádati ani nemá smysl dobrého, ježto jest pouhý zápor jestoty. — 2. způsobem možno je uvažovati dle toho, jak jest zbavení trestu nebo bídy života, a tak přijímá smysl dobrého. Takto užívá toho Filosof v 5. kn. „Ethiky“: „Lépe jest nebytí než býti bídným.“ A ve 26. kap. evangelia sv. Matouše: „Dobré bylo jemu, kdyby se nenarodil člověk ten.“ A na slova 2. kap. Jeremiáše: „Zlořečená země, v níž jsem se narodil“ praví „Výklad“ Jeronýmův: „Lépe jest nebytí než zle býti.“ A pojímá-li se nebytí tímto způsobem, praví se, že jest otázka správná.

A pak k prvnímu důvodu se praví, že nebytí vzaté prvním způsobem neuzavírá nic dobrého, a tak nelze si ho žádati, druhým však způsobem uzavírá, a tak lze si ho žádati. A podle tohoto rozlišení odpovídá se k výroku Augustinovu. Ale v pravdě, jak se mi zdá, pak první důvod uzavírá i výrok Augustinův, neboť jest zjevno, že nebytí neuzavírá nic dobrého; avšak býti bídným uzavírá to bytí podstaty, k vůli němuž možno si ho žádati spíše, než nebytí, ježto když člověk není, nemůže rozum a tak ani vůli pohnouti k chtění. A držíme-li se této stránky vzhledem k výroku „Zjevení sv. Jana“, praví se, že budou si žádati zemříti s podmínkou, t. kdyby jim smrt mohla prospěti; 2. se praví, že připustíme-li výrok ve formě, nenásleduje, že budou si žádati nebytí, neboť Pavel popřel by tento závěrek: „Přeji si rozpadnouti se, tedy přeji si nebytí.“

Ale jistě více tlačí slovo Pravdy, že „dobré bylo Jidášovi, kdyby se byl nenarodil“; a podle logiky nelze popřít, že kdyby mu to bylo dobré, tu bylo by mu to něčím, že by se byl nenarodil člověk ten.

Tu jest vědět i, že někteří praví, že dobré jemu bylo, kdyby se byl nenarodil z lůna, ale kdyby byl zahynul jako člověk v lůně, protože tak byl by navždy zůstal člověkem, a nebyl by snášel tak veliký trest.

Nechť jakkoliv se rozumí pravdě Kristově, protože výrok ten jest nesnadný, jelikož jest spojeno sloveso způsobu spojovacího se slovesem oznamovacím, jež jest v minulém čase trvacím, kteréžto záporné spojení oněch slov činí nesnáz — proto vyznávám raději, že tomu nerozumím, než abych to nerozvázně určoval.

A výrok svatého Jeronýma a Filosafo může býti vyvrácen, řekneme-li, že se to rozumí podmíněčně takto: kdyby bylo možné, aby nebytí bylo dobré, pak by bylo lepší nebytí, než býti bídným. Komu se líbí první odpověď, drž ji; jestliže pak komu druhá zdá se nesprávná, zkoumejž ji, a nedrž nic, leč by se shodovalo s pravdou.

5. *Zdali zatracení chtějí, aby všichni ostatní byli zatraceni?* Lze říci, že ano, protože ďábel to chce pro svou závist, jak lze shrnouti

z písma, a všichni zatracení budou stejné povahy s ďáblem v nenávisti. Ale opak vidíme na bohatci, který chtěl, aby bratři jeho nepřišli na místo jeho muk. — Tu možno odpověděti výrokem písma: „Chce zlý a nechce“; neboť bohatec chce, aby bratři byli zatraceni, ale nechce, aby hořeli s ním, aby nerozmnožili jeho trest, neboť trest zatracených jest větší nebo těžší, jsou-li jejich příbuzní zatraceni, než jsou-li někteří spaseni. A podobně jest tomu v tom, že člověk chce hřích, protože miluje hřích, ale nechce trest za hřích. Tak onen bohatc chtěl, aby jeho bratři byli zatraceni, ale prosil Abrahama, aby nepřišli na to místo muk, v němž byl sám, t. j., aby mu trest nerozmnožili. A k tomu zní ono obecné přísloví:

„Jestí radostí zlým svých trestů soudruhy míti.“

Neboť rádi mají soudruhy, ale neradi snášejí se soudruhy tresty.

6. *Zdali zatracení jsou stíháni toliko trestem ohně?* Zdálo by se, že nikoli, protože Spasitel sedmkrát hrozí v evangeliu temnostmi, řka: „Uvrzte jej do temností zevnitřních,“ a podobně pláčem a skřípěním zubů, neboť praví: „Tam bude pláč a skřípění zubů.“

Zde pak praví někteří, že jen trest ohně bude v pekle co do podstaty, ale účín bude míti různý. Neboť někdy budou zlí stíháni horkem, někdy zimou. A podle toho rozumí se výrokům písma, které znamenají, že tam budou různé tresty co do podstaty, t. oheň, síra, sníh, krupobití a takové. Proto ani Augustin o červu hmotném neurčuje, zda bude v pekle. Neboť mnozí myslí pravděpodobně, že po soudném dnu nepotrvá žádné tělo smíšeně, leč jen tělo lidské, které podle některých jedinců bude na vždy v slávě, a podle jiných v trestu. A tomu neodporují ony výroky: ve 14. kap. Izaiáše: „Podestlán ti bude mol“ atd. Dále: „Červi budou žráti těla bezbožníků.“ Dále: „Červ jejich neumře.“ Neboť červem může se zváti hryzení svědomí a těly duše, které těla poslouchaly. Tento červ zajisté neumře, t. j. neustane, a oheň stíhající tělo nebude uhašen.

Jest mnoho jiných nesnází o zatracených, jež jest užitečno ponechati až ke dni soudu.

DOSLOV.

I.

Toto o nohou sedícího na stolci povýšeném . .

1. Když Mistr obšírně probral látku svých čtyř knih, zde nyní posléze v krátkém doslovu přechází celou látku čtyř knih. A dělí se na dvě části, neboť Mistr sebe sama pokořuje a posluchači vědění svých knih dává přednost a jej vynáší, pravě: „Spisovateli, byť i ne posluchači, stačí, že připomněl.“

2. Mistr dotýká se látky knih, úhrnně ji opakuje tam: „Počínaje od tváři“. A to se dělí na čtyři části, dle toho, jak se dotýká látek čtyř knih: 1. první knihy tam: „Od tváři“; 2. druhé tam: „prostředními“; 3. tam: „veden cestou“; 4. tam: „až k nohám“. A proto praví:

Spisovateli (Petru Lombardovi), byť i ne posluchači, postačí, že připomněl toto (t. právě řečené), který (t. spisovatel) počínaje (t. j. začínaje) od tváři (t. j. božské bytnosti a požehnané Trojice, a tak jednoho Boha) sedícího (t. j. od věčnosti spočívajícího, sedícího také) na stolci povýšeném (t. j. trůnu, ve všeobecném nej přednějším a nejlepším řízení stvoření), o jehož nohou (t. j. posledním stavu věci a působení pojednal), kteréž (t. nohy) serafini (t. j. andělé) přikrývali dvěma křídly (t. skrývajíce odměny budoucí blaženosti a tresty budoucího zatracení) až (doplň: k těmto) nohám (t. j. skutkům dovršení, které se stanou na konci světa — doplň: spisovatel) došel prostředními (t. j. skutky stvoření a znovustvoření) veden cestou (t. j. veden Kristem, jenž jest cesta v příkladu, pravda v důkazu a život v odměně; neboť ten Kristus praví ve 14. kap. evangelia sv. Jana: „Jáť jsem cesta, pravda a život.“).

Jím tedy veden Mistr Petr došel ke konci díla „Sentencí“. Bůh zajisté, jenž jest jeden v bytnosti a trojí v osobách — vzhledem k první knize — jenž jest všemohoucí v stvořování a zachovávání — vzhledem k druhé knize — a jenž způsobil tajemství vtělení k našemu vykoupení — vzhledem k třetí knize — a jenž skytá život milosti svátostmi církve — vzhledem k čtvrté knize — ten dovedl toho velebného Mistra Petra k tak obsažnému, pracnému, důmyslnému a přeužiteč-

nému dílu — knize „Sentenci“, jíž řídí se celá svatá bojující církev. Proto my jednotliví jsme vázáni pokorně vznášeti prosby k Bohu milosrdenství, aby ráčil toho Mistra Petra se svatými doktory shromáždit ve výborné odměně.

II.

Zdali po dovršení světa budou všichni svatí odměněni dary duše a těla?

1. K otázce poznám, že v uvedeném nazývám dovršením světa poslední konec času zásluhy; ač totiž celý čas od nanebevstoupení Páně až po soudný den zove se podle svých jednotlivých částí konec nějakého světa, přece v uvedeném nechci toho užívat tak všeobecně. Jest zajisté čas nyní běžící poslední věk světa, v němž máme jako těžké osoby přibližující se soudu nejspravedlivější spravedlivosti zrale v mravech postupovati, tělo, svět a ďábla zanechávati, chceme-li býti odměněni dary slávy.

2. poznám, že dar slávy jest stálá ozdoba duše i těla, k životu postačující, ve věčné blaženosti stále trvající.

3. poznám, že jsou dvojí dary, t. duše a těla. Dary duše jsou ty, jimiž se právem pojí s Bohem, jakožto svým počátkem, aby jím od konu slávy nebyla zdržena; dary duše pak náleží k odměně podstatné, dary těla však k odměně případné. Jsou pak dary duše tři, t. poznání, milování a pochopení; a těch se dotýká Mistr v 2. knize, řka: „Nikdo nemůže býti účasten“ atd.

Tyto dary jsou přivlastňovány mohutností duše: Poznání přivlastňuje se mohutností rozumové, milování vůli a pochopení paměti. Neboť poznáním bude bytnost božská viděna od všech svatých, podle hlasu Spasitele v 17. kap. evangelia sv. Jana: „To pak jest život věčný, aby poznali tebe, jednoho Boha pravého,“ t. j. tvou pravou bytnost ve třech osobách. Toto poznání také naznačuje svatý Jan v 3. kap. 1. svého listu, řka: „Podobni jemu budeme, nebo viděti jej budeme tak, jakž jest,“ t. j. jeho velebnost, jasnost a dobrotu. Neboť ode všech bude viděna celá božská bytnost, třeba ne úplně, jak jest nekonečná, ježto žádný člověk ne-Bůh nebude ho moci poznati nekonečně, ačkoliv ho pozná na vždy.

Druhým darem pak, t. milováním, bude milován nade vše jiné milování hodné. Neboť tehdy každý blažený bude milovati Pána Boha svého z celého srdce svého, z celé duše své, ze vši mysli své a ze vši síly své, takže nebude v duši síly, nad níž by se v Boha milováním úplně hroužil, neboť tehdy přestane víra a naděje, a potrvá láska nejsvětější, zahánějící bázeň škodolibou, ale podržující synovskou. Neboť nyní synové boží jsme, t. v naději, ale ještě se neobjevilo, co a jací; tehdy budeme právem, protože ho budeme viděti, jak

vskutku jest, budeme viděti a milovati Otce, který jest dobro nejrozkošnější, plně sytící žádost.

3. pak dar, t. p o c h o p e n í, jež jest držení viděného a milovaného, jest buď držení pravého, dobrého a prvního, kteréžto pochopení neobsáhá božskou bytnost, ježto jest nekonečná, ale pojímá, dosahuje a drží nerozdílně první, nejprostší, nejkrásnější a nejrozkošnější dobro, které nejplněji, nejpostačitelněji a nejrozkošněji zdokonaluje, sytí a kochá všechny mohutnosti duše.

Tyto pak tři dary dává Bůh Otec, t. j. celá Trojice ženichu Kristu a nevěstě své církvi; neboť jako tělesným snoubencům dávají se trojí dary, t. věno, obdarování a soukromé jmění manželčino — neboť věno jest dar učiněný nevěstě od otce a to ne k užívání ženicha, mimo břemena manželství, ale přece k užívání nevěsty — tak Bůh Otec dává nevěstě církvi věno v držení, ale ženichu Kristu v slávě a cti, a ne k užívání, protože našich dober on nepotřebuje.

Obdarování pak jest to, co při svatbě dává ženich nevěstě, a to bude v budoucnosti radost, kterou bude míti církev a každá blažená duše z vidění Krista člověka, pravého ženicha.

Soukromé jmění manželčino pak jest dar, který má nevěsta mezi věnem, jako dary, které jsou jí dány od přátel. To jest ve vlasti to, co vyplývá skrze radost v společenství blažených z blahopřání štěstí jich, v kterémž blahopřání bude přátelství dovršené v radosti.

Dary těla pak jsou čtyři, jichž počet běře se podle vlastností, které jsou v živlech, z nichž každý člověk jest tělesně sestaven. Neboť dle průhlednosti vody běře se jasnost v těle, dle pevnosti země běře neútrpnost, dle jemnosti ohně běře se jemnost, a dle pohyblivosti vzduchu běře se rychlost. Také nyní má tělo lidské 4 vlastností od 4 živlů, z nichž je složeno: od ohně teplotu, od země hrubost, od vzduchu útrpnost, od vody chladnost a odtud pomalost. Ale tyto se ruší čtyřmi dary těla Kristova ukázanými před utrpením, jak praví Hugo od svatého Viktora. Neboť Kristus ukázal jasnost v proměnění, rychlost, když krácel po moři, jemnost při narození, když se narodil bez porušení matčina panenství, neútrpnost při večeri, když tělo své dal bez újmy uředníkům jísti.

Tyto dary těla vykládá Apoštol v 15. kap. I. listu ke Korintským a je dělí v knize ‚O podobensteiních‘ Anselm, který chtěje nám vštípití vůni blaženosti praví, že s blažeností je to jako s velikým jablkem, které dítě pro nemohoucnost něžnosti a malosti úst nestačí rozkoušati. A proto předpokládaje blaženost jako postačitelnost všech dober bez obtíže nebo nedostatku, dělí ji ve 14 dílců, z nichž 7 přiděluje tělu a 7 duši, které jen ve vlasti budou drženy.

Blažeností pak těla klade těchto 7: krásu, rychlost, sílu, svobodu, zdraví, rozkoš a dlouhé trvání. Proti pak namítá těchto 7 nedostatků těla, t.: ohavnost, hrubost, slabost, otroctví, nemoc, ošklivost a krátkost života. Neboť tehdy spravedliví očistěni od těchto, budou zářiti jako slunce v království Otce svého, praví Spasitel ve 13. kap. evangelia sv. Matouše.

Potom klade 7 dílců blaženosti duše u blažených, t. moudrost, přátelství, svornost, čest, moc, bezpečí a radost. A to proti těmto vlastnostem duše: Nevědomosti, nepřátelství, nesvornosti, zmatení, bezmoci, nebezpečí a smutku.

Z těchto vlastností skládá se bezútrpnost jak duše tak těla, aby každý blažený řekl při dovršení světa slova 15. kap. 1. listu ke Korintským: „Kde jest, ó smrti, vítězství tvé, kde jest, ó smrti, osten tvůj?“ Aby také každý blažený po poznání obrazném jak duchovně tak tělesně viděl Boha svého, jak to naznačuje Apoštol ve 13. kap. 1. listu ke Korintským, řka: „Nyní zajisté vidíme v zrcadle a skrze podobensství, ale tehdáž tváří v tvář.“ Tehdáž také milování svatých bude silnější, protože bez rozptylování nebo žádosti rozumu opačného bude míti cíl v dobru nejlepším. A tehdy následovati bude požívání v radosti, již oko nevidalo, ani ucho neslýčalo, ani na srdce lidské nevstoupila.“ (1. list ke Korintským, kap. 2.)

Z toho jest patrna správnost otázky. A jako důsledek následuje, že svrchu řečené dary jsou dány nevěstě od ženicha na odplatu všeho stálého manželství, ve zvláštní majetek a příjemně, a v nich záleží sňatek poslední večeře, kde slavná církev nemá poskvrny ani vrásky, netrápí se v zajetí, ale v nejčistším, nejtrvalejším a nejrozkošnějším objetí ženichově. Na jediném podmětu požívá duchovně, bezpečně, stále a plně všech těchto dober, k nimž račiž nás přivést milostivý ženich, který dopustil, aby Mistr Petr, božské paměti, složil knihu Sentencí k užitku církve, a mně poskytl pomoci, takže jsem mohl dojíti ke konci čtení. Amen.



UKAZATEL JMEN.

(Číslo za jmenem značí stránky.)

- Abimelech, osoba starozákonní, 406
 Abraham, osoba starozákonní, 55, 151, 156, 194, 236, 239, 330, 348, 406, 427, 449, 529
 Agabus, osoba novozákonní, 283
 Achan, osoba starozákonní, 10
 Achor, osoba starozákonní, 482
 Alan, básník XII. století a jeho hlavní skladba, 440
 Albert Veliký, učenec středověký, 468
 Alexander II., papež, 552
 Altisidorensis (Vilém z Auxeru), theolog středověký, 523
 Ambrož, světec IV. století, „učitel církve“, arcibiskup v Miláně, 31, 46, 86, 118, 162, 177, 212, 305, 335, 361, 446, 463, 464, 468, 480, 562
 Ananiáš, osoba novozákonní, 238
 Anaxagoras, filosof řecký 5. stol. př. Kr., 213
 Anselm, světec XI. století, arcibiskup v Canterbury, 11, 13, 61, 65, 165, 176, 244, 250, 267, 277, 313, 329, 351, 367, 462, 478, 591
 Apollo, osoba novozákonní, 432
 Apoštol = Pavel (často)
 Apuleius, klassik římský, 194
 Ariané, bludaři IV. století, 68, 118, 328, 353
 Aristoteles, mudřec řecký IV. století př. Kr., hlavní autorita středověku, 3, 4, 6, 7, 19, 60, 73, 183, 186, 194, 215, 257, 281, 292, 376, 398, 423
 Arius, bludař 4. století, 124
 Asverus, osoba starozákonní, 546
 Athanasius, biskup prvokřesťanský, 15, 42, 54, 71, 74, 103, 120, 305, 338, 353, 371, 378
 Athény, město v Řecku, 213
 Augustin, latinsky Aurelius Augustinus, světec IV. století, „učitel církve“, biskup v Hippu, přední autorita theologická, 9, 17, 18, 21, 31, 33, 34, 38, 47, 54, 58, 63, 65, 72, 75, 77, 80, 81, 83, 86, 88, 90, 92, 100, 101, 105, 107, 108, 110, 111, 113, 115—119, 122, 123, 132, 135, 136, 139, 150, 152, 153, 165, 176, 184, 186—188, 190, 192, 194, 203, 205, 209, 212—214, 218, 219, 222, 224, 226, 229, 230, 232, 233, 236, 238, 240, 245, 246—248, 250, 252, 256 až 258, 264, 268, 279, 280, 282—285, 288, 289, 300—302, 306, 312, 324, 326, 329, 331, 338, 341, 342, 345, 348, 351, 352, 356, 371, 376—378, 384, 393, 395, 396, 399, 400, 403, 404, 412, 418, 419, 441, 442, 446, 453, 454, 456, 460, 462, 465, 466, 469, 475, 478, 485, 486, 490, 493, 494, 503, 507, 511, 515, 516, 524, 525, 527, 535, 545, 555, 562—564, 566 až 574, 581, 584—588
 Aurelius, v. Augustin
 Avicenna (arabsky Ibn Sina), arabský filosof, 208
 Balám, 213, 512, 513
 Basilius, arcibiskup solunský 4. stol., 348
 Beda, světec IX. věku, 563
 Belfegor, místo biblické, 10
 Beor, biblická osoba, 512
 Berengarius, bludař XI. století, 465, 466
 Bernard, světec XV. věku, „medový učitel“, opat v Clairvaux, zakladatel řádu cisterského, 9, 67, 162, 198, 204, 253, 296, 338, 398, 414, 453, 541, 542
 Boecius, filosof římský 4. stol. 135, 183, 217, 246
 Bonaventura, světec XIII. století 38,

- 50, 52, 53, 67, 136, 226, 235, 240, 432, 471, 531, 536, 542, 573
 Bragwardin, anglický učenec XIII. věku, 247
 Cicero, M. Tullius, státník římský, 136, 390
 Cyprián, světec III. století, biskup karthaginský, 400
 Damascenský, v. Jan.
 Damianský, Petr, arcibiskup italský XIII. věku, 149, 512, 513
 Daniel, prorok, 13, 183, 201, 203, 237
 Dardan, osoba prvokřesťanská, 88
 David, král židovský, 10, 20, 29, 32, 81, 156, 326, 393, 397, 499, 547
 Dionysius areopagita, osoba novozákonní, 445
 Dionysius, světec III. století, učitel církve, 94, 108, 191, 197, 199—201, 584
 Durand, učenec středověký, 43, 85
 Efesus, město v Malé Asii, 272, 350, 356, 514, 515
 Eliseus, prorok starozákonní, 203, 472
 Epifanius Cyperský, mučelník prvokřesťanský, 346
 Esther, osoba starozákonní, 546
 Eugenius IV., papež XII. století, 542
 Eutychiané, kacíři, 338
 Ezechiel, prorok, 414, 422, 527, 563
 Fabian, papež, 465
 Filipi, město asijské 24
 Filosoř = Aristoteles (str. 557 a j.)
 Frankenstein Jan, profesor pražské university, 322, 424
 Galatie, krajina v Malé Asii, 17, 21, 78, 318, 340, 447, 503, 537
 Gelasius, papež, 492
 Gof, učenec středověký, 547.
 Gualther de Castellione, básník XII. století, 3
 Haymo, spisovatel středověký, 33
 Herodes, osoba novozákonní, 477
 Hilarius, světec V. století, biskup arelatský, 31, 61, 72, 80—82, 90, 116, 123, 124, 358, 359, 466, 469
 Holgot, učenec středověký, 346, 347
 z Hory Jan, professor pražské university, 320, 424
 Hugo, a s. Victore, mnich středověký XII. století, 148, 176, 225, 296, 418, 429, 462, 540, 542, 544, 561, 591
 Hugwicius, slovníkář středověký, 492
 Hus Jan z Husince, 3, 5
 Hymeneus, osoba novozákonní, 489
 Chrysostomos, v. Jan Zlatoústý
 Innocenc III., papež XIII. stol., 458, 459, 465, 466, 468, 492, 513, 548, 558, 559
 Isaiáš, prorok, 37, 59, 130, 152, 209, 260, 313, 392, 398, 503, 511, 568, 571, 588
 Isák, osoba starozákonní, 156, 406
 Isidor (u Husa také Isiodor), biskup sevillský v VII. stol., 190, 412, 472, 580
 Iskariotští, 513
 Jáchym, osoba biblická, 55, 56, 322
 Jakub sv., 20, 37, 40, 159, 300, 311, 400, 403, 411, 506, 541
 Jan Damascenský, světec VIII. století, 100, 101, 108, 176, 209, 330, 351, 400, 424
 Jan Křtitel, sv., 90, 194, 429, 431, 438, 444
 Jan svatý, evangelista, 13—16, 24, 25, 33, 36, 37, 40, 64, 65, 68, 75—78, 82, 89, 100, 105, 141, 148, 152, 159, 171, 238, 263, 277, 289, 307, 316—318, 323, 327, 328, 348, 350, 362, 368, 371, 406, 409, 410, 412, 414, 422, 425, 434, 436, 438, 450, 454, 466, 482, 487, 490, 491, 500, 514, 529, 539, 544, 563, 566, 571, 577, 578, 580—589
 Jan Zlatoústý (Chrysostomos řecky), světec IV. století, patriarcha cařihradský, 67, 72, 94, 120, 121, 278, 305, 308, 346, 580
 Jan, bratr, theolog pražský, 20, 26, 28, 167, 168, 172
 Jan Německý, učenec středověký, 542
 Jan Pařížský, středověký theolog, 122, 154, 296, 327, 386, 510, 535, 536, 543, 544
 Jeřte, osoba starozákonní, 406, 542
 Jeremiáš, prorok, 444, 482, 485
 Jericho, město biblické, 32
 Jeroboam, král židovský, 10, 512, 513
 Jeronym, světec IV.—V. století, překladatel bible, 17, 21, 31, 80, 83, 114, 184, 213, 222, 227, 288, 294, 302, 305, 351, 398, 451, 466, 469, 488, 489, 492, 542, 562, 582, 587
 Jeruzalém, 32, 283
 Jezi, osoba starozákonní, 10, 512, 513
 Ježiš Sirach, v. Sirach
 Jidáš Iskariotský, 10, 150, 270, 308, 348, 367, 387, 414, 475
 Jilji, 466
 Job, osoba starozákonní, 184, 236, 397, 477, 563
 Josue, osoba starozákonní, 348
 Joviniani, sektáři středověcí, 262
 Judea, země židovská, 409
 Judita, osoba starozákonní, 203
 Kaifáš, osoba novozákonní, 7
 Kain, 294, 482
 Kato, skladba středověká, 3

- Klement sv., papež, 346
 Kolossenští, obyvatelé Koloss v M. Asii, 33, 312
 Konstantin, císař, 497, 547
 Korinth, město v Recku, 26, 94, 185, 192, 219, 220, 239, 262, 284, 325, 387, 414, 446, 471, 489, 496, 508, 514, 525, 526, 536, 539, 541
 Kornelius, osoba novozákonní, 376
 Kostnice, říšské město v Německu, 6
 Laban, osoba starozákonní, 406
 Lamech, osoba starozákonní, 529
 Lazar, osoba novozákonní, 497
 Lev, papež, 326, 413
 Linkoln, město v Anglii, Linkolnský = biskup Grossetête, 351, 462
 Lombardus Petr, biskup pařížský, theol. spisovatel XII. věku, 5, 29, 31, 32... 589, 592 (pravdělně jako Mistr)
 Loth, osoba starozákonní, 194
 Lucius, 542
 Lukáš svatý, evangelista, 12, 16, 17, 20, 32, 141, 176, 231, 293, 300, 301, 305, 308, 313, 360, 370, 386, 387, 393, 402, 419, 422, 434, 446, 447, 470, 479, 491, 493, 494, 496, 502, 539, 544, 563, 572, 578, 581, 585
 z Lyr Mikuláš, theolog středověký XIV. stol., 5, 346
 Magdalena, osoba novozákonní, 141, 414, 499, 543
 Malachiáš, prorok, 67, 388, 493
 Mangolt Petr, bakalář, professor pražské university, 19, 21—23, 25, 168
 Manicheus, bludař, 328, 338, 472
 Mardocheus, osoba starozákonní, 348
 Marek svatý, evangelista, 306, 393, 412, 422, 446
 Matouš svatý, evangelista, 7, 8, 10, 12, 16, 17, 20, 24, 26, 27, 31, 34, 37, 55, 61, 91, 92, 96, 97, 105, 130, 141, 142, 152, 156, 196, 201, 203, 231, 237, 238, 240, 265, 274, 284, 288, 302, 305, 307, 308, 316, 317, 324, 326, 357, 358, 367, 387, 396, 406, 408, 409, 419, 420, 422, 423, 434, 440, 479, 482, 487, 491—494, 496, 500, 501, 511, 512, 513, 514, 539, 545, 555, 569, 570, 572, 573, 575—578, 580, 584, 591
 Maximus, biskup Arianů, 54, 63
 Melchisedech, osoba starozákonní, 329, 449, 451
 Michael, císař byzantský, 199, 496
 Mikuláš, papež, 465, 536
 Milán, město italské, 497
 Mistr = Petr Lombard
 Mišeň, nynější Sasko, 455
 Mojžíš, 20, 402, 422, 450, 451, 514, 529, 545
 Naaman, osoba starozákonní, 10
 Okkam Vilém, slavný učenec XIV. věku, 258
 Origenes, mučeník III. století, 202, 203, 212, 213, 295, 338, 345
 Oseáš, prorok, 184, 307, 402
 Ostijský (Jindřich ze Segusie, středověký právník), 452, 523, 547, 558—560
 z Pálče Štěpán, Husův učitel a odpůrce, 18, 21, 22, 168
 Paschasius, papež, 512
 Pavel svatý, 154, 283, 380, 433, 477, 587 (u Husa často jen: Apoštol)
 Pelagiani, bludaři, 262
 Petr svatý, 10, 13, 37, 38, 40, 154, 192, 199, 203, 204, 238, 259, 270, 278, 367, 414—416, 433, 499, 513, 523, 526, 531
 Petr, v. Damianský, Lombard
 Plato, slavný řecký filosof 4. stol., 194, 564
 Porfyrius, bludař, 56
 Raab, osoba starozákonní, 10
 Raban, 212
 Raimund, 523
 Řehoř svatý, papež IV. století, 7, 12, 13, 72, 92, 187, 189, 201, 212, 300, 309, 326, 327, 329, 346, 356, 400, 414, 440, 448, 455, 459, 470, 471, 511, 512, 513, 568, 571, 573
 Řehoř Nazianský, světec IV. století, 233
 Remeš, město ve Francii, 127
 Richard a s. Victore, mnich XIII. století, 13, 58, 183, 279, 300, 319, 327, 338, 378, 380, 384, 402, 578
 Richard de Media villa, učenec středověký, 258
 Sabelius, bludař prvokřesťanský, 472
 Samaritán, 383
 Samson, osoba starozákonní, 547
 Scotus, slavný scholastik XIV. století, bystrý doktor, 38, 57, 58, 79, 215, 250, 279, 435, 483, 518, 557
 Seneka, římský filosof I. stol., 503
 Seremis, 346
 Sirach Ježíš, 9, 20, 21, 240, 393, 473, 496, 542, 547, 570
 Stoer Mikuláš, bakalář, professor pražské university, 19, 25, 168
 Symmachus, papež, 558
 Šalomoun, král židovský, 20, 393, 547
 Šimon magus, osoba novozákonní, 10, 510, 511, 512, 513
 Štěpán svatý, první mučeník 152, 355
 z Tarantisie Petr, později papež Innocenc V., 85, 122, 208, 221, 244, 257, 258, 311, 579

- Thessalonika (= Soluň), město v Tu-
reku 14, 148, 203, 285
Timotheus, osoba novozákonní, 9, 149,
489, 508
Titus, osoba novozákonní, 13, 295, 380,
415, 494
Tobiáš, osoba starozákonní, 203, 204,
236
Tomáš svatý, apoštol, 13, 67
Tomáš Akvinský, světec XIII. století,
„učitel andělský“, „kniže scholasti-
ky“, 17, 53, 59, 61, 72, 73, 77, 79, 96,
140, 208, 213, 220, 226, 235, 244, 250,
257, 278, 279, 295, 296, 300, 309, 327,
375, 418, 419, 436, 446, 455, 470, 471,
476, 483, 502, 505, 512, 515, 518, 519,
523, 527, 535, 536, 541, 555, 557, 565,
570, 573, 578, 581, 586
Tomáš ze Štrassburku, učenec středo-
věký, 171, 442, 458, 459, 484
Triburská synoda, 513
Tullius, v. Cicero
Václav IV., král český, 406
Valerian, 268
Vergilius, římský básník I. století, slo-
žil Aeneidu, Bukolika a Georgika, 3
Viklef Jan, theolog anglický XIV.
věku, 497
Viktor svatý, 58, 125, 319, 378
Vilém, v. Altisidorenský
Zabul, osoba novozákonní, 489
Zachariáš, prorok, 203
Zacheus, osoba novozákonní, 468
ze Zbraslavě Matěj, mnich cisterciák,
odpůrce Husův, 320
Zlatoústý, v. Jan



BX
4913
H82
v. 3

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



A1996

